

Pendant dix ans de service missionnaire en République de Guinée en Afrique Occidentale, beaucoup de questions surgies du travail missionnaire sont restées sans réponses. C'est seulement des études missiologiques approfondies qui ont pu fournir des réponses, ce qui a conduit à ce manuel pour missionnaires. La conscience axée sur la honte y a été reconnue comme élément fondamental de la culture Ouest-Africaine imprégnée par l'animisme et l'islam populaire. Le but de ce manuel est de faciliter l'introduction aux missionnaires en Guinée, en Afrique Occidentale et dans d'autres cultures de honte. Cette version française est une édition légèrement révisée de l'original allemand de l'année 1997.

Hannes Wiher est marié et père de quatre enfants. Il a étudié la médecine et a terminé sa spécialisation en médecine générale. En 1983 il a fait son doctorat en médecine avec une étude psychométrique. Depuis 1984 il vit comme missionnaire de l'Alliance Missionnaire Evangélique en République de Guinée en Afrique Occidentale. 1995-1997 il a étudié la missiologie au centre externe de la Columbia International University à



Korntal en Allemagne (M.A.). 2001-2002 il a fait un doctorat en missiologie à Potchefstroom University en Afrique du Sud (Ph.D.). Depuis 1998 il est enseignant à l'Institut de Théologie Évangélique de Conakry (ITEC).

ISBN 3-926105-66-2
ISSN 1618-8829 (édition iwg - mission scripts)
Verlag für Kultur und Wissenschaft
Culture and Science Publ.
Dr. Thomas Schirmacher

VKW
VKW
VKW

édition iwg - mission scripts 21

Hannes Wiher

édition iwg - mission scripts 21

L'Évangile et la Culture de Honte en Afrique Occidentale

L'Évangile et la Culture de Honte en Afrique Occidentale



Hannes Wiher

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Hannes Wiher

L'Évangile et la Culture de la Honte
en Afrique Occidentale

edition iwg - mission scripts

Band 21

herausgegeben
für das Institut für
Weltmission und Gemeindebau
von
Dr. Thomas Schirmacher

Band 19
Konrad Brandt
Verwirklichung der 'Gemeinschaft der Heiligen'

Band 20
Thomas Schirmacher
Studies in Church Leadership

Band 21
Hannes Wiher
L'Évangile et la Culture de la Honte en Afrique Occidentale

Hannes Wiher

L'Évangile et la Culture de la Honte en Afrique Occidentale

edition iwg - mission scripts 21

Verlag für Kultur und Wissenschaft
Culture and Science Publ.
Dr. Thomas Schirmacher
Bonn 2003

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

© 2003 by Hannes Wiher

eMail: Hannes_Wiher@compuserve.com

ISBN 3-926105-66-2

ISSN 1618-8829

(edition igw - mission scripts)

Printed in Germany

Lektorat & Satz: Hans-Christian Beese

Umschlaggestaltung und Gesamtherstellung:

BoD Beese Druck, Friedensallee 76, 22765 Hamburg

Verlag für Kultur und Wissenschaft

(Culture and Science Publ.)

Friedrichstr. 38, 53111 Bonn

Fax 0228/9650389

www.vkwonline.de/info@bucer.de

Verlagsauslieferung:

Hänssler Verlag

71087 Holzgerlingen, Tel. 07031/7414-177 Fax -119

www.haenssler.de/info@haenssler.de

TABLE DES MATIERES

Table des Matières	5
Liste des Tableaux	8
Liste des Graphiques	8
Tableau de Transliteration	9
Liste des Abréviations	10
Avant-Propos	13
1 INTRODUCTION	15
2 LES PRINCIPAUX ÉLÉMENTS DE LA SOCIÉTÉ GUINÉENNE	16
2.1 Un Etat multi-ethnique, fier et riche en ressources minières.....	16
2.2 La conscience axée sur le prestige et la honte	17
2.2.1 Le développement du sur-moi.....	17
2.2.2 Les fonctions du sur-moi selon Käser.....	18
2.2.3 Le modèle psycho-analytique de Piers et Singer	18
2.2.4 Le modèle anthropologique de Spiro	19
2.2.5 La dynamique du sur-moi selon Müller	20
2.2.6 En résumé	21
2.3 Un exemple: le pneu éventré	21
2.3.1 La restauration du prestige	22
2.3.2 La restauration de l'harmonie	23
2.3.3 L'absence de remords	23
2.3.4 Le médiateur.....	24
2.3.5 La corruption	24
2.3.6 La réparation	25
2.3.7 Le pardon.....	25
2.4 L'animisme.....	25
2.4.1 La conception du monde et de l'homme.....	26
2.4.2 La vie après la mort.....	28
2.4.3 Le mana	30
2.4.4 La forêt sacrée	30
2.5 L'islam populaire.....	31
2.5.1 Le concept du péché.....	32
2.5.2 Le concept du salut.....	34
2.6 Le christianisme	36
2.6.1 La conception de Dieu dans les églises chrétiennes	37
2.6.2 Les églises anglicanes et catholiques	37
2.6.3 Les églises missionnaires protestantes.....	38
2.6.4 Les églises africaines indépendantes.....	39

2.7	Le matérialisme séculier	40
2.7.1	L'héritage du communisme	40
2.7.2	La civilisation occidentale et l'argent.....	41
2.8	En résumé.....	42
3	LES NOTIONS CULTURELLES ESSENTIELLES DANS LA BIBLE.....	44
3.1	La conception biblique de Dieu	44
3.2	La conception biblique de l'homme.....	46
3.2.1	Corps - Ame - Esprit	47
3.2.2	Conscience	50
3.2.3	Couple - Famille.....	51
3.2.4	Polygamie.....	53
3.3	La conception biblique du salut.....	54
3.3.1	Péché - Salut.....	54
3.3.2	Culpabilité - Justice.....	57
3.3.3	Honte - Prestige.....	58
3.3.4	Pardon - Sacrifice - Grâce	60
4	INCIDENCES PRATIQUES SUR LE SERVICE MISSIONNAIRE EN GUINÉE	63
4.1	La communication et la contextualisation	63
4.1.1	Etre disponible	63
4.1.2	Respecter l'autre.....	64
4.1.3	Parler la même langue	64
4.1.4	Le processus de contextualisation.....	66
4.1.5	La conception de la culture	67
4.1.6	Le triangle culturel	68
4.2	Les concepts du péché et du salut.....	70
4.2.1	La conception guinéenne du péché et du salut.....	70
4.2.2	Les modèles bibliques du pardon.....	72
4.2.3	Le pardon pour des personnes axées sur la honte et la culpabilité	74
4.3	L'évangélisation.....	75
4.3.1	L'évangélisation et la conscience.....	75
4.3.2	Le processus de conversion.....	77
4.3.3	L'évangélisation chronologique	78
4.3.4	L'application des modèles de réconciliation et de rédemption ..	79
4.3.5	Le concept du Messie.....	80
4.3.6	L'évangélisation et le réveil.....	82
4.3.7	L'évangélisation et l'implantation d'églises.....	83
4.4	La vie de l'église	83
4.4.1	L'église en tant que communauté	84
4.4.2	Le culte	86
4.4.3	La prière	88

4.4.4	Le baptême et la Cène	89
4.4.5	L'enseignement.....	91
4.4.6	Les responsables d'église	94
4.4.7	La discipline dans l'église	95
4.5	Le couple et la famille	96
4.5.1	La conception guinéenne du couple et de la famille.....	96
4.5.2	La polygamie.....	97
4.5.3	La grande famille africaine	99
4.6	La relation d'aide.....	100
4.6.1	Les fondements bibliques de la relation d'aide	100
4.6.2	La relation d'aide et la conscience axée sur la honte	102
4.6.3	Communion et transparence.....	102
4.6.4	La relation d'aide dans le contexte de la famille africaine	103
4.7	La direction du personnel	105
4.7.1	Le supérieur et le subordonné	105
4.7.2	L'éthique professionnelle	106
4.8	La médecine	106
4.8.1	La médecine dans l'animisme.....	106
4.8.2	Le salut et la guérison	108
4.8.3	La mission médicale.....	110
5	CONCLUSIONS	111
	ANNEXES.....	112
	Annexe 1: La Guinée en chiffres 1993	113
	Annexe 2: Guinée et Afrique occidentale (chiffres 1993).....	114
	BIBLIOGRAPHIE.....	115
	INDEX DES AUTEURS.....	130
	INDEX DES SUJETS	132

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.1: Besoins et réponses de l’islam populaire.....33

Tableau 2.2: Signification dans l’islam officiel et populaire35

Tableau 4.1: Programme d’évangélisation chronologique79

Tableau 4.2: Images pour l’église et la mission85

Tableau 4.3: Dépendance et indépendance du contexte92

Tableau 4.4: La conception animiste et occidentale de la médecine108

LISTE DES GRAPHIQUES

Graphique 2.1: Les conceptions du monde et de l’homme29

Graphique 3.1: Conceptions du monde hébraïque et animiste45

Graphique 4.1: Continuité et discontinuité des consciences selon Priest.....76

TABLEAU DE TRANSLITERATION

Hébreu

א	'
בב	b
גג	g
דד	d
הה	h
וו	v
זז	z
חח	h
טט	t
יי	y
ככ	k
לל	l
ממ	m
ננ	n
סס	s
עע	'
פפ	p/f
צצ	ts
קק	q
רר	r
שש	s
שׁשׁ	ch
תת	t

Grec

α	a
β	b
γ	g
δ	d
ε	é
ζ	ts
η	è
θ	th
ι	i
κ	k
λ	l
μ	m
ν	n
ξ	x
ο	o
π	p
ρ	r
σ	s
ς	s
τ	t
υ	u
φ	ph
χ	h
ψ	ps
ω	o
ϝ	h

LISTE DES ABREVIATIONS

Abréviations Ancien Testament

Gn	Genèse	2Ch	2 Chroniques	Dan	Daniel
Ex	Exode	Esd	Esdras	Os	Osée
Lv	Lévitique	Néh	Néhémie	Joël	Joël
Nb	Nombres	Est	Esther	Am	Amos
Dt	Deutéronome	Job	Job	Ab	Abdias
Jos	Josué	Ps	Psaumes	Jon	Jonas
Jg	Juges	Pr	Proverbes	Mi	Michée
Rt	Ruth	Ec	Ecclésiaste	Nah	Nahoum
1S	1 Samuel	Ct	Cantique des Cantiques	Hab	Habaquq
2S	2 Samuel	Es	Esaïe	So	Sophonie
1R	1 Rois	Jér	Jérémie	Ag	Aggée
2R	2 Rois	Lam	Lamentations	Za	Zacharie
1Ch	1 Chroniques	Ez	Ezékiel	Mal	Malachie

Abréviations Nouveau Testament

Mt	Matthieu	Eph	Ephésiens	Hébr	Hébreux
Mc	Marc	Phil	Philippiens	Jq	Jacques
Lc	Luc	Col	Colossiens	1Pi	1 Pierre
Jn	Jean	1Th	1 Thessaloniens	2Pi	2 Pierre
Ac	Actes des Apôtres	2Th	2 Thessaloniens	1Jn	1 Jean
Rom	Romains	1Tim	1 Timothée	2Jn	2 Jean
1Cor	1 Corinthiens	2Tim	2 Timothée	3Jn	3 Jean
2Cor	2 Corinthiens	Tit	Tite	Jud	Jude
Gal	Galates	Phm	Philémon	Ap	Apocalypse

Livres de référence et Revues

EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
em	Evangelikale Missiologie
EMQ	Evangelical Missions Quarterly
GBL	Grosses Bibellexikon
IBMR	International Bulletin of Missionary Research
IRM	International Review of Mission
LXX	Septante
PA	Practical Anthropology
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament

Abréviations générales

ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AT	Ancien Testament
cf.	voir
cp.	compare
CLC	Christian Literature Crusade
CPE	Centre de Publications Evangéliques
éd.	éditeur
Hg.	éditeur (Herausgeber)
ibid.	au même endroit
LCWE	Lausanne Committee for World Evangelization
NT	Nouveau Testament
par	passages parallèles chez les synoptiques (Mt, Mc, Lc)
part.	particulièrement
resp.	respectivement
s.a.	sans année
s.	et page suivante ou verset suivant
ss.	et pages suivantes ou versets suivants
trans.	traduit (angl. translated)
TVZ	Theologischer Verlag Zürich
VKW	Verlag für Kultur und Wissenschaft
VLM	Verlag der Liebenzeller Mission
V&R	Vandenhoeck & Ruprecht
WCL	William Carey Library

AVANT-PROPOS

Ce n'est pas par hasard que j'ai eu l'occasion d'écrire ce manuel de travail pendant mes études à la Columbia International University de Korntal. Je portais en moi ce désir de fixer par écrit mes connaissances acquises dans le cadre de mes études et mon expérience riche de dix années de service missionnaire en Guinée. Mais la tâche me semblait immense, le thème trop complexe.

Une compréhension nouvelle de l'animisme et de l'orientation de la conscience s'est fait jour en moi lors des conférences du Dr Klaus W. Müller et du Prof. Lothar Käser, qui m'a fasciné et encouragé à aller de l'avant. Dr Helmuth Egelkraut m'a ouvert l'esprit sur une vue d'ensemble nouvelle des Ancien et Nouveau Testaments ainsi que sur des parallèles inattendues entre les mentalités hébraïques et africaines. Dr Klaus Wetzel a apporté les instruments formels nécessaires à ce travail et aplanit les obstacles à une rédaction finale de la thèse sous forme de manuel de travail. Enfin, le doyen de l'Université de Korntal, Dr Helmuth Egelkraut, et Dr Edward Rommen de celle de Columbia ont donné leur consentement à cette idée exceptionnelle. Je tiens à présenter mes vifs remerciements à tous les professeurs de leur contribution à la naissance du manuel. Ce présent livre est la traduction française et une légère adaptation de la thèse originale en allemand.

Une reconnaissance particulière revient à mes conseillers, Dr Klaus W. Müller et Prof. Lothar Käser, pour tous leurs conseils, leur soutien et leur relecture. J'ai à coeur de mentionner en particulier les deux bibliothécaires, Mesdames Heike Patulla et Renate Krone. Elles m'ont apporté une aide cruciale de par leur interprétation généreuse des règles de prêt des livres. Je remercie également les responsables de l'Alliance Missionnaire Evangélique, notamment Silvano Perotti, Martin Voegelin et Urs Berger, de la disponibilité et de la liberté qu'ils m'ont accordé pour mener à bien mes études et la rédaction de la thèse. J'ai aussi une dette de reconnaissance envers mes amis Jürg Pfister et Thomas Härry pour leur travail de relecture. Finalement, je remercie Madame Jacqueline Gerber pour la traduction en français, Madame Laure Horisberger pour la correction et Madame Odile Favre pour la relecture.

Ma femme Claire-Lise et mes enfants Simone, Christine, Mirjam et Rahel ont dû renoncer à de nombreuses heures en compagnie de leur mari ou père pendant la durée des études et le travail de rédaction, sans parler de ma contribution au ménage devenue quasi inexistante. Qu'elles en soient tout spécialement remerciées! Pour terminer, je ne voudrais pas oublier mon Père céleste, qui a conduit toutes choses de façon si remarquable et si inespérée que je ne puis qu'en être émerveillé. Je tiens à lui en exprimer ma profonde reconnaissance!

L'Esprit du Seigneur est sur moi,
Parce qu'il m'a oint
pour annoncer
une bonne nouvelle aux pauvres;
Pour proclamer aux captifs la délivrance
Et aux aveugles le recouvrement de la vue,
Pour renvoyer libres les opprimés,
Pour publier une année de grâce du Seigneur.

Luc 4,18-19

1 INTRODUCTION

L'auteur a travaillé durant près de dix-huit ans avec l'Alliance Missionnaire Evangélique en Guinée, Afrique Occidentale. Ce faisant, de nombreuses questions liées à la vie missionnaire quotidienne sont demeurées sans réponse. Ce n'est qu'au fil des ans que quelques réponses ont pu être trouvées. Sur cette base est alors né le souhait de rédiger un manuel pour missionnaires.

Le but de ce manuel est de faciliter l'adaptation aux candidats missionnaires, et le service missionnaire même aux missionnaires, en clarifiant certaines questions. Il se propose de résumer en un seul manuel la littérature y afférente. Compte tenu de l'étendue du thème, il ne peut toutefois être exhaustif.

Pour commencer, nous nous proposons d'analyser les éléments principaux de la société ouest-africaine à l'exemple de la Guinée et d'étudier de plus près quelques concepts cruciaux, que nous comparerons ensuite à ceux de la Bible. Les champs sémantiques des expressions bibliques et de celles propres à la société guinéenne peuvent être similaires, se recouper ou diverger totalement. En fonction de ces constatations, il sera donc possible d'évaluer si tel ou tel terme sera bien compris par les différentes cultures guinéennes, s'il prêterait légèrement à malentendu ou si, au contraire, il sera entièrement rejeté. Ainsi, le missionnaire pourra adapter sa démarche, tout comme le choix de ses mots et de ses thèmes, à cette situation.

Une telle étude permettra de mettre au point un concept du péché et du salut pour la société ouest-africaine et d'en tirer les conclusions pour les différents domaines de la pratique missionnaire. L'expérience pratique du mouvement des églises indépendantes est particulièrement intéressante à cet égard.

2 LES PRINCIPAUX ELEMENTS DE LA SOCIÉTÉ GUINEENNE

Après une rapide description des circonstances matérielles relatives à la Guinée, nous nous proposons d'étudier les éléments principaux de la société guinéenne dans l'ordre de l'intensité et de la profondeur dont ils influencent sa culture.

2.1 Un Etat multi-ethnique, fier et riche en ressources minières

La Guinée est un pays de l'Afrique de l'Ouest, avec une superficie correspondant à celle de l'Allemagne de l'Ouest, soit environ six fois celle de la Suisse, pour une population d'environ sept à huit millions d'habitants. Cette dernière se compose d'environ 38 ethnies, dont les Peuls forment la plus importante avec une population d'environ 2,5 millions d'habitants, suivis par les Malinkés avec 1,7 millions et les Soussous avec environ un million d'habitants. Ces trois ethnies sont presque entièrement musulmanes. L'islam est la religion de 85 % de la population, suivie par 12 % d'adeptes des religions africaines traditionnelles (animistes) et de 3 % de chrétiens.¹

Le pays est subdivisé en quatre régions naturelles. Les régions côtières offrent de nombreuses possibilités pour la pêche et la culture de fruits et de légumes. La région Fouta Djallon peuplée par les Peuls est une zone sèche et montagneuse adaptée à l'élevage. Les Malinkés, quant à eux, habitent en Haute Guinée, le Bassin du Niger. Les régions forestières sont peuplées de nombreuses ethnies. Il s'agit d'une zone agricole fertile, utilisée en particulier pour la culture du riz. Plusieurs fleuves importants prennent leur source dans la région Fouta Djallon et les régions forestières, raison pour laquelle la Guinée est aussi appelée le "château d'eau d'Afrique occidentale." Le sol est riche en ressources minières, notamment en bauxite, en fer, en or et en diamant. Leur exploitation constitue la part principale des exportations et des recettes de l'Etat. Le revenu moyen par habitant s'élève à 300 \$US par an, les dettes de l'Etat se montent à 327 \$US par habitant. Avec de tels chiffres, la Guinée présente les caractéristiques typiques à un pays en voie de développement avec un déficit particulier dans les infrastructures et le domaine de l'éducation.

La Guinée était une colonie française, qui a quitté la Communauté Française Africaine (CFA) en 1958 à la suite d'un référendum. Le premier président, Sékou Touré, a conduit son peuple dans le giron du communisme et dans l'isolement la plus totale, ce qui s'est finalement soldé par une catastrophe économique. En 1984, le général Lansana Conté a pris les rênes du gouvernement et a ouvert son pays au monde extérieur. C'est sous son égide que la Guinée se développe pour devenir une démocratie moderne.

¹ Patrick Johnstone, *Flashes sur le monde*, 2^e éd. (Marne-la-Vallée: Farel, 1994), 287-289 (dénommant Johnstone, *Flashes*). Cp. annexe 1.

Après cette brève présentation de la Guinée, qui serait similaire pour d'autres pays de l'Afrique occidentale, nous voulons à présent nous pencher sur les aspects culturels essentiels de la société guinéenne selon leur importance pour le comportement des Guinéens.

2.2 La conscience axée sur le prestige et la honte

La culture, et par conséquent le comportement, sont dirigés par la conscience. Les missionnaires doivent donc apprendre à comprendre la conscience, son développement et son fonctionnement. Du fait que le terme "conscience" est surtout orienté vers une autorité supra-humaine, le terme psychologique "sur-moi" sera utilisé dans ce manuel, qui renferme aussi la dimension sociale en plus de la dimension théologique.

Les chercheurs occidentaux, axés pour la plupart sur la culpabilité, n'ont longtemps pas reconnu le fait que le sur-moi n'est pas seulement axé sur la culpabilité, mais aussi sur le prestige et la honte. Ce sont Margaret Mead et Ruth Benedict qui ont eu le mérite d'attirer l'attention sur les différences de l'orientation du sur-moi.² Selon elles, le sur-moi axé sur la culpabilité connaît un standard moral absolu, tandis que le sur-moi axé sur la honte s'oriente selon la morale du groupe. Se basant sur ces études, Piers et Singer, Spiro, et plus tard Käser et Müller ont développé leurs propres modèles du sur-moi.

2.2.1 Le développement du sur-moi

Tout comme l'enfant naît avec une capacité linguistique sans pour autant savoir déjà parler, il naît aussi avec une disposition pour le sur-moi. De la même manière qu'il apprend la langue de ses personnes de référence, son sur-moi est formé par son environnement.³

Dans le processus de développement du sur-moi, un aspect déterminant est que de lui-même, l'enfant, essaie d'éviter tout trouble dans ses contacts avec son environnement. Il aimerait maintenir l'harmonie avec ses personnes de référence (*significant others*). En observant les réactions de ses personnes de référence, l'enfant apprend, avec le temps, quels sont les comportements que celles-ci récompensent avec de l'amour et lesquels sont punis par un retrait d'amour.

² Cf. Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 2nd ed. (Boston: Houghton Mifflin Company, 1959); Ruth Benedict, "The Chrysanthemum and the Sword," in *Conscience, Contract and Social Reality: Theory and Research in Behavioral Science*, eds. Ronald C. Johnson, Paul R. Dokecki, O. Hobart Mowrer (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972), 182-184; Margaret Mead, ed., *Cooperation and Competition among Primitive Peoples* (New York: McGraw-Hill, 1937), 307, 343. Cp. la discussion succincte par Samuel Wunderli, "The Significance of Shame and Guilt-Oriented Consciences for Cross-Cultural Ministry," M.A. Thesis, CBS, Columbia, 1990, 12ss. (dorénavant Wunderli, "Consciences").

³ Lothar Käser, *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee* (Bad Liebenzell: VLM, 1997), 130 (dorénavant Käser, *Fremde Kulturen*).

De cette manière, l'enfant apprend à connaître les normes de la société et développe ainsi un sur-moi.⁴

2.2.2 Les fonctions du sur-moi selon Käser

Le sur-moi remplit trois fonctions.⁵ Premièrement, il examine si des actions intentionnelles ou exécutées correspondent aux normes de la société ou du groupe.

Deuxièmement, il signale la correspondance avec les normes de la société par un sentiment d'agir juste ou d'avoir agi juste. Dans le langage populaire, c'est ce que l'on appelle une "bonne conscience." Il nous épargne du stress en nous récompensant avec un sentiment de paix et de calme. C'est le cas normal. Il signale aussi la non-correspondance avec les normes par un sentiment d'agir mal ou d'avoir agi mal. Dans le langage populaire, on appelle cela avoir "mauvaise conscience."

Troisièmement, le sur-moi a une fonction de contrôle. Il "punit" l'individu par une "mauvaise conscience." Il évite aussi des infractions contre une norme par l'attente de la "mauvaise conscience" (en tant que "punition"). Cela signifie que le sur-moi a intériorisé la norme. Après avoir intériorisé la norme, l'attente de la "punition" s'exprime par une anxiété. Dans ce cas, l'anxiété rend possible un comportement qui correspond à la norme et évite ainsi le retrait d'amour.

Il existe plusieurs hypothèses concernant la différenciation du sur-moi en un sur-moi axé sur la culpabilité ou un sur-moi orienté vers la honte. L'auteur se limite ici à présenter deux hypothèses qui lui semblent utiles pour le service missionnaire.

2.2.3 Le modèle psycho-analytique de Piers et Singer

Selon Piers, le sur-moi fait naître un sentiment de culpabilité lorsque la barrière de l'image intériorisée des parents punissants est transgressée. L'anxiété qui y est liée est appelée une "anxiété de castration," c.-à-d. la peur d'être anéanti. Piers se distance toutefois de l'hypothèse de Freud, selon laquelle le sentiment de culpabilité serait causé par le complexe d'Œdipe.⁶

Le sentiment de honte, quant à lui, est causé par une tension intériorisée entre l'ego et l'idéal de l'ego,⁷ si un but fixé par l'idéal de l'ego n'est pas atteint. L'anxiété qui est liée à cela est causée par la menace d'être abandonné ou de

⁴ Le développement du sur-moi a été présenté brillamment par Melford E. Spiro, *Children in the Kibbutz*, rev. ed. (Cambridge and London: Harvard University Press, 1975), 406-409 (dorénavant Spiro, *Children in the Kibbutz*).

⁵ Lothar Käser, *Fremde Kulturen*, 136.

⁶ Gerhart Piers, Milton B. Singer, *Shame and Guilt: A Psychoanalytical and a Cultural Study* (New York: W.W. Norton & Company, 1971), 16f. (dorénavant Piers, Singer, *Shame and Guilt*).

⁷ L'idéal de l'ego est un terme psychologique qui décrit la projection du soi ou l'identité par rapport à l'ego réel. Le sur-moi est une partie de l'ego, à savoir "l'ego parental" de l'analyse transactionnelle, qui marque de son empreinte et forme l'idéal de l'ego pendant l'enfance.

mourir de faim émotionnellement. Alors que le sentiment de culpabilité est causé par une transgression, le sentiment de honte, lui, est causé par une insuffisance ou un manque.⁸

La culpabilité autant que la honte jouent un rôle important dans la socialisation. Il n'existe donc pas d'hommes, ni de cultures, orientés uniquement vers la culpabilité ou la honte. Une conformité sociale, qui est atteinte par un sentiment de culpabilité, résultera en une subordination, alors que le sentiment de honte conduira à une identification.⁹

Les études anthropologiques comparatives de Singer chez des Indiens américains confirment le modèle de Piers. Singer est arrivé aux conclusions suivantes:¹⁰

- Il serait faux de conclure que la plupart des cultures sont axées sur le prestige et la honte et que la culture occidentale est l'une des rares cultures orientées vers la culpabilité.
- Le sur-moi axé sur la culpabilité tout comme celui orienté vers la honte sont basés sur des mécanismes intériorisés. De ce fait, l'orientation vers la honte ne peut pas seulement être réduite à l'orientation vers le groupe (Mead, Benedict).
- L'orientation vers la culpabilité ou la honte ne constituent en aucun cas une mesure du développement moral ou technique.

2.2.4 Le modèle anthropologique de Spiro

Spiro a posé l'hypothèse que les deux types de sur-moi se développent en fonction du nombre de personnes de référence. Cette hypothèse a été confirmée par des études qu'il a menées dans un kibboutz israélien:

Les sociétés dans lesquelles les enfants sont éduqués par un petit nombre de personnes forment de futurs adultes qui ont non seulement intériorisé les normes de ces personnes, mais aussi les personnes elles-mêmes. La personne intériorisée est alors la personne de référence (*significant other*) pour eux. Le retrait d'amour de la personne de référence représente la punition attendue. Etant donné que, l'infraction une fois commise, la punition est ressentie comme un sentiment de culpabilité, nous pouvons appeler ce type de sur-moi un "sur-moi axé sur la culpabilité."

Les sociétés dans lesquelles l'enfant est éduqué par un grand nombre de personnes, ou dans lesquelles les éducateurs disciplinent l'enfant en disant que d'autres vont le punir, forment de futurs adultes dont le sur-moi n'est pas axé sur la culpabilité. Bien que ces enfants

⁸ Piers, Singer, *Shame and Guilt*, 24.

⁹ Piers, Singer, *Shame and Guilt*, 53.

¹⁰ Piers, Singer, *Shame and Guilt*, 96-100.

intériorisent les normes de leurs éducateurs, ils n'intériorisent pas les personnes de référence elles-mêmes. Du fait que les personnes de référence ne sont pas directement impliquées, c'est le retrait d'amour des autres qui représente la punition attendue. Etant donné que lorsqu'elle intervient, cette punition est ressentie comme un sentiment de honte, nous pouvons appeler ce type de sur-moi un "sur-moi axé sur la honte."¹¹

Ainsi, tant le sur-moi axé sur la culpabilité que celui axé sur la honte produisent une anxiété avant l'attente d'une punition. Mais c'est après l'infraction contre une norme que les deux fonctionnent d'une manière différente. Un homme avec un sur-moi axé sur la culpabilité souffre d'un sentiment de culpabilité même s'il n'y a eu aucun témoin de l'infraction, parce que la personne de référence intériorisée est toujours avec lui. Une personne avec un sur-moi axé sur la honte, quant à elle, n'éprouve aucun sentiment de honte si personne n'a vu l'infraction, parce qu'aucune personne de référence n'est présente. Au lieu de souffrir d'une "punition" en forme de honte, elle éprouve un sentiment de "punition attendue" sous forme d'anxiété. Cette anxiété n'est toutefois pas du tout plus petite que le sentiment de culpabilité de l'homme orienté vers la culpabilité. Elle peut être vive au point d'entraîner quelqu'un au suicide.¹²

2.2.5 La dynamique du sur-moi selon Müller

Pour apaiser une "mauvaise conscience" chez un sur-moi axé sur la culpabilité, la faute doit être expiée pour permettre à la justice d'être restaurée. Lorsque la peine a été purgée, la paix est rétablie. Une personne avec un sur-moi axé sur la honte a besoin de la restauration de l'honneur ou du prestige, de la réintégration dans le groupe et de se voir réaffirmer par lui, afin de pouvoir de nouveau vivre en harmonie. En règle générale, cela est beaucoup plus difficile à obtenir que la restauration de la justice.

Aucun homme n'a un sur-moi uniquement axé sur la culpabilité ou la honte. Les personnes peuvent être axées davantage sur l'axe culpabilité-justice ou inversement sur l'axe honte-prestige, l'autre composante pouvant jouer un rôle plus tard ou de façon moins intensive. Qui plus est, une personne pourra passer d'une orientation à l'autre, selon le milieu sociologique dans lequel elle évolue. L'orientation du sur-moi est quelque chose de dynamique.¹³

¹¹ Spiro, *Children in the Kibbutz*, 408.

¹² Spiro, *Children in the Kibbutz*, 409.

¹³ Klaus W. Müller, "Elenktik: Gewissen im Kontext," dans *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Hg. H. Kasdorf et K.W. Müller (Bad Liebenzell: VLM, 1988), 427-431; Klaus W. Müller, "Elenktik: Die Lehre vom scham- und schuldorientierten Gewissen," *em* 12 (1996): 98ff.

2.2.6 En résumé

La conscience permet à l'homme de s'orienter dans la société, elle le rend sociable. Elle lui permet d'intérioriser les normes sociales et d'éviter des infractions contre celles-ci. Selon Müller, elle est l'organe qui permet à l'homme d'acquérir une culture, un sens de la vie sociale et une religion.¹⁴ Elle est présente dans chaque être humain à sa naissance sous forme d'éléments de base potentiels et est ensuite éduqué par son environnement social qui lui imprime son empreinte. Formée et adaptée à la culture respective, elle commande les décisions et le comportement de l'homme. Aronfreed le formule ainsi: la conscience "se rapporte aux processus cognitifs et émotionnels, d'où provient la commande morale intériorisée du comportement individuel."¹⁵

Le sur-moi axé sur la culpabilité réagit lorsqu'il y a mépris d'une interdiction (tabou), alors que le sur-moi axé sur la honte réagit lorsque le but n'est pas atteint ou lorsque l'honneur est perdu. Pour retrouver la paix, le sur-moi orienté vers la culpabilité doit restaurer la justice tandis que le sur-moi axé sur la honte devra restaurer l'honneur et l'harmonie.¹⁶

En Guinée, le missionnaire est confronté à un sur-moi fortement axé sur le prestige et la honte. C'est donc le rétablissement du prestige et de l'harmonie qui prime. Pour ce faire, on a en général recours à des intermédiaires. Le pardon est en premier lieu vécu comme la réintégration dans la communauté. De manière générale, il n'est jamais question de réparer une faute. Ce comportement peut donc être interprété comme un manque de repentance par un observateur axé sur la culpabilité. Pour mieux expliquer ces mécanismes, nous présentons dans la prochaine section un exemple pratique.

2.3 Un exemple: le pneu éventré

Jean,¹⁷ un chauffeur guinéen était en route vers la capitale pour chercher du matériel avec notre agronome guinéen. Il décida de prendre des passagers contre paiement parce qu'il y avait encore de la place sur la surface de chargement malgré les instructions de la mission et les protestations claires de l'agronome. Malheureusement, il sortit de la route dans un virage. Le véhicule se retourna. Un des passagers fut tué et Jean fut mis en prison temporairement dans la ville la plus proche pour suspicion d'homicide par négligence.

Lorsque notre agronome suisse arriva sur les lieux, il trouva le véhicule fort endommagé. Le pneu avant gauche était éventré. Il rejoignit le directeur de l'Institut Biblique pour apporter les dix noix de cola à la famille et pour lui

¹⁴ Müller, "Elenktik," 101.

¹⁵ J. Aronfreed, *Conduct and Conscience* (New York and London: no p., 1968), cité en G.B. Trachsler, "Gewissen," *Lexikon der Psychologie*, Neuauflage, Bd. 1, 768-772, 768.

¹⁶ Lowell L. Noble, *Naked and not Ashamed* (Jackson: Jackson printing, 1975), 7-22 (dorénavant Noble, *Naked and not Ashamed*); Müller, "Elenktik," 102-104.

¹⁷ Les noms dans cette histoire sont changés.

apporter leurs condoléances. Après avoir entendu, de la part de la police, que le véhicule appartenait à des blancs, la famille voulait porter plainte contre notre chauffeur. Elle voulait retirer beaucoup d'argent de l'affaire. Le pasteur du lieu nous en avertit; alors la famille décida de ne pas porter plainte contre la mission, mais contre l'assurance.

Le pasteur de la localité se chargea des négociations avec la police et la justice. Le rapport de police fit tout à fait abstraction du fait que le conducteur était ivre et qu'il y avait trop de passagers dans et sur le véhicule. Le fait que le pneu éclaté gauche pouvait être une cause possible du mécanisme provoquant l'accident fut aussi ignoré.

La police exigea une amende pour vitesse excessive et factura les frais de procédure qui paraissait exceptionnellement élevés. Est-ce que cette facture devait être payée alors qu'il était clair qu'elle était trop élevée? Si oui, n'était-ce pas l'affaire du fautif de payer la facture? Le team missionnaire s'opposa au paiement de la facture sous cette forme.

Les discussions avec l'assurance prirent une tournure décisive lorsque le directeur de l'assurance découvrit que le véhicule transportait pour le compte de l'Institut Biblique où travaillait un ami proche. Ainsi, l'histoire a pu être réglée sans autres discussions.

La famille du chauffeur demanda pardon à la mission. Jean ne devait pas perdre son poste car la famille en était dépendante. Jean lui-même n'a jamais avoué le plus petit de ses actes. Il n'a toujours reconnu que ce qu'il a été forcé de reconnaître par ses vis-à-vis. Pasteur Jacob, qui nous avait recommandé Jean pour le poste, a dû l'accompagner et demander pardon pour lui ainsi qu'une exemption de sa participation au frais de l'accident. Pasteur Joseph, dont le premier enfant de Jean portait le nom, vint chez nous avec Jean pour solliciter une réembauche comme chauffeur.

Les missionnaires décidèrent de congédier Jean sans délais puisqu'il n'avait montrer aucun remord pendant toute l'affaire et qu'il n'avait fait aucun aveu. Sa participation aux frais de l'accident ne fut jamais remboursée. Sa famille n'a jamais compris pourquoi la mission n'a pas réengagé Jean.

Les sections suivantes tenteront de permettre de comprendre les différents éléments de l'exemple en se référant au moyen de fonctionnement du sur-moi déjà expliqué.

2.3.1 La restauration du prestige

Dans l'exemple il apparaît de façon marquante le désir de mettre fin à la perte de l'honneur et de rétablir le prestige. Jean a perdu la face et essaie de trouver les moyens lui permettant d'éloigner cette honte de sa vie. Il a été prouvé que les efforts principaux d'un homme orienté vers la honte est de recouvrir l'honneur et de renouveler le prestige qui a été détruit. Cette manière de fonctionner provient de son sur-moi. Une simple excuse, comme dans les scènes de récon-

ciliation, ne suffit pas. Le pardon signifie le rétablissement de sa position initiale.

Comment est-ce que les choses ont évolué pour Jean, alors que ses efforts pour être rétabli comme chauffeur de la mission n'avaient pas abouti? Non seulement chacun put voir qu'il ne conduisait plus pour la mission, mais il fut aussi confronté chaque jour à la situation de ne pouvoir subvenir aux besoins de sa famille qu'avec difficulté. Cette situation était insupportable. Il quitta la ville non seulement parce qu'il ne trouvait pas d'embauche en tant que chauffeur, mais aussi parce qu'il ne voulait pas s'exposer au regard de ses amis et aux attentes de sa famille proche et élargie. Pour lui, il s'avérait difficile de digérer cette expérience, parce que la perte de son prestige se poursuivait par des conséquences visibles dans sa vie de tous les jours.

2.3.2 La restauration de l'harmonie

Pour une personne axée sur la culpabilité, le problème est réglé avec la punition, l'annulation de la faute ou une réparation, alors que chez la personne orientée vers la honte, le problème persiste jusqu'à ce qu'elle soit à nouveau admise dans la communauté. L'isolation doit être surmontée et l'harmonie avec la communauté rétablie. Ce n'est qu'à ce moment-là que le sur-moi signale la paix.

Jean n'a pas vécu d'isolement dans le cadre de sa famille élargie ou dans l'église. Ceux-ci lui sont restés fidèles à commencer par le pasteur de la localité où eut lieu l'accident, le directeur de l'Institut Biblique, la famille, qui ont tous intercédé en sa faveur auprès de la mission. Les deux pasteurs, en tant que médiateurs, qui l'ont même accompagné à la mission. Seule la mission ne l'a plus accepté, même après de nombreux essais. Cette situation dut être plus facilement supportable pour Jean parce que les relations avec les groupes de contacts primaires sont restées intactes.

2.3.3 L'absence de remords

Les missionnaires ont surtout reproché à Jean de ne jamais avoir fait un aveu lui-même et de s'être toujours retranché derrière les excuses des autres. Pour une personne orientée vers la honte, il s'avère extrêmement difficile de se découvrir devant les autres. Une telle demande lui est bien plus difficile à accomplir que pour les personnes orientées vers la culpabilité, dont les sentiments de honte sont moins développés. Les personnes orientées vers la culpabilité interprètent le fait d'éviter de reconnaître sa faute comme de la lâcheté. Pour une personne orientée vers la honte, le "courage" de reconnaître sa faute serait le comble de l'insolence. Faire un aveu soi-même est considéré comme une deuxième faute.

Etant donné que nous ne pouvons pas regarder à l'intérieur du cœur de Jean, il nous est impossible de juger et de savoir s'il a éprouvé de réels remords. Le grand danger pour les personnes orientées vers la culpabilité est de considé-

rer certains comportements des personnes orientées vers la honte comme un résultat de leurs motivations sans considérer le fonctionnement de leur sur-moi.

2.3.4 Le médiateur

Pour reconnaître une faute, une personne orientée vers la honte a besoin d'un médiateur, parce qu'elle se gêne de reconnaître une faute et qu'en plus, de le faire lui-même serait de l'insolence. Un membre important de la famille est choisi, par exemple, un oncle ou un pasteur, pour faire l'aveu et pour demander pardon. Dans le cas de Jean plusieurs pasteurs, le directeur de l'Institut Biblique et la famille elle-même ont joué ce rôle, mais la communauté missionnaire a interprété cela comme de la lâcheté.

2.3.5 La corruption

La corruption est un concept général pour de multiples phénomènes qui pour le membre de la société orientée vers la culpabilité, s'éloignent d'une attitude correcte, donc une infraction à la loi.

Ce qui peut paraître une dérogation à la règle pour les personnes orientées vers la culpabilité peut être absolument dans les normes pour les personnes axées sur la honte. Il est possible qu'un acte ne soit pas illégal dans un groupe particulier puisque c'est le groupe qui établit les règles. Les besoins de l'entreprise ou des familles des employés peuvent être considérés comme plus importants que le respect des tarifs. Il peut aussi très bien être possible qu'une surélévation d'une facture soit considérée comme trop élevée pour l'autochtone, mais comme équitable pour un riche étranger. La facture aurait pu être encore bien plus élevée sans les contacts qui ont servi de médiateurs avec les fonctionnaires et s'ils n'avaient considéré le caractère humanitaire de la mission.

Il est toutefois aussi possible que dans ce groupe de fonctionnaires, la facture ne corresponde pas à la norme et qu'un des fonctionnaires ait voulu garder le supplément pour lui. Dans ce cas, la personne orientée vers la honte ne ressentira la honte que lorsque sa transgression contre la norme aura été découverte. Auparavant, elle n'éprouve que de la peur dans l'attente de la punition. Lorsque les tarifs ne sont pas établis de manière plus précise, il y a peu de chance pour que le client en soit informé, d'autant plus s'il est étranger. De plus, il se trouve dans une situation délicate envers la police et la justice et ne peut pas se permettre de demander de plus amples informations. Le risque de découvrir le fait est donc minime.

Tous ces phénomènes apparaissent comme de la corruption et engendrent un malaise chez la personne axée sur la culpabilité, alors que chez la personne orientée vers la honte ils sont jugés d'une manière toute différente.

2.3.6 La réparation

Le pardon, pour une personne orientée vers la culpabilité, comprend la punition et la réparation de la faute. Dans une société axée sur la honte, la restauration du prestige et de l'honneur sont importants. La réparation ne vient pas premièrement à l'esprit.

En Guinée, le pardon est considéré comme complet lorsque le malfaiteur ou sa famille a fait l'aveu. Cette décision se base sur le consentement mutuel des deux familles. Lorsque les choses se passent ainsi, la décision peut comprendre que la réparation ne soit pas nécessaire. Seule la justice moderne, influencée par l'Occident, a introduit la punition, la réparation ou l'amende. Dans le domaine chrétien, ceci a été introduit comme suit: après la cérémonie de pardon, il ne demeure plus d'exigences, la réparation n'est donc plus nécessaire.

Dans notre exemple, Jean n'a jamais pensé à payer sa part aux frais de l'accident. De son point de vue, cette décision se justifie d'autant plus que la mission est plusieurs fois plus riche que lui et qu'il ne gagne de toute façon plus rien depuis l'accident. Il apparaîtrait inhumain d'exiger le remboursement.

2.3.7 Le pardon

Pour Jean et sa famille, le pardon signifie de le garder comme chauffeur de la mission. L'affirmation des missionnaires de lui avoir pardonné et, en même temps, le refus de réengager Jean étaient pour eux une divergence qu'ils ont interprété comme un refus de pardonner. Les actes parlent plus que les paroles. A leurs yeux, les missionnaires étaient des hypocrites.

Pour les missionnaires, le manque de respect répété des règles par le transport illégal de passagers était une raison suffisante pour ne plus engager Jean. Pour certains le fait que Jean n'ait jamais reconnu sa faute et qu'il n'ait pas exprimé de réels remords était une raison de plus. Loin d'eux l'idée de ne pas lui pardonner et de ne pas l'accepter en temps qu'être humain et de ne pas l'aimer. Pour eux, il existait deux aspects: un état continu de faute et le pardon envers Jean en temps qu'homme. Pour eux, ces deux choses étaient totalement séparées, mais pas pour les Guinéens. Les deux points de vue ne pouvaient pas se rencontrer. Ainsi les malentendus et les frustrations étaient déjà programmés.

D'autres éléments culturels de la société guinéenne vont être discutés après celui décisif du sur-moi.

2.4 L'animisme

L'animisme est l'un des concepts centraux de la société guinéenne. En Afrique, on le désigne par religions africaines traditionnelles, au pluriel pour bien mettre en évidence les disparités régionales.¹⁸ Ce terme signifie la croyance en l'existence et l'efficacité d'êtres spirituels. L'animisme est une stratégie en vue de la

¹⁸ Byang H. Kato, *Pièges théologiques en Afrique* (Abidjan: CPE, 1981), 23s.

maîtrise de certains problèmes existentiels et, en ce sens, correspond moins à une religion qu'à une certaine vision du monde, caractérisée de manière fondamentale par une conception très typique de l'homme.¹⁹

2.4.1 La conception du monde et de l'homme

L'un des concepts fondamentaux de l'animisme est l'idée qu'il existe dans le monde autant de choses et d'êtres spirituels qu'il existe de choses et d'êtres matériels, et qu'il existe en outre un nombre illimité d'êtres spirituels. A chaque chose ou être matériel correspond donc un genre de duplicata invisible ou de "double spirituel." Il s'ensuit que, pour les animistes, le monde se compose de deux aspects semblables à une chose et à son image dans un miroir: d'une part un aspect visible et matériel, d'autre part un aspect invisible et spirituel, les deux exerçant l'un sur l'autre une action réciproque.²⁰

Les hommes sont donc constitués d'un être matériel et visible et d'un "double spirituel" semblable à un esprit. En utilisant les expressions "esprit", "spirituel" ou "semblable à un esprit," notre langue nous pose un problème. En français comme dans les langues germaniques, la distinction entre l'âme et l'esprit est imprécise.²¹ L'esprit décrit tant un être spirituel que le siège de l'intellect. L'âme signifie aussi bien notre être immortel que le siège des sentiments. Dans la plupart des langues toutefois, ces deux derniers sens sont séparés et constituent des notions sémantiques distinctes. Par ailleurs, dans beaucoup de langues, le siège des sentiments et celui de l'intellect est désigné par le même terme, en hébreu, par exemple, avec le mot "cœur." Le tout se complique si l'on songe que dans une conception animiste, un homme peut avoir plusieurs doubles spirituels, c'est-à-dire plusieurs âmes. On comprend donc que l'animisme se définit le mieux à partir de la notion "d'âme" (en latin: anima = âme).²²

Une autre difficulté est le périmètre variable des champs sémantiques "âme" et "esprit" dans les différentes cultures dans lesquelles nous avons grandi ou travaillons (Europe, monde de la Bible, Guinée). Ainsi qu'il est mentionné plus haut, le terme germanique (et français) pour "âme" est très imprécis et peut difficilement être distingué de la notion d'esprit. Il faut ensuite considérer le fait que la langue hébraïque possède une grande diversité de notions "d'âme," qui peuvent tous signifier aussi la personne toute entière: *nèfèch* (âme), *ruah* (esprit), *leb* (cœur), même *basar* (chair), *métsim* (entrailles), *kelayot* (reins,

¹⁹ Käser, *Fremde Kulturen*, 225.

²⁰ Op. cit., 227.

²¹ Cp. Hans-Peter Hasenfratz, "Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission," *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 38 (1986): 19-31, part. 27-31; et *Die Seele: Einführung in ein religiöses Grundphänomen* (Zürich: Theologischer Verlag, 1986).

²² Lothar Käser, "Der Begriff Seele bei den Insulanern von Truk," Dissertation, Freiburg, 1977.

conscience) et 'ètsèm (Gebein).²³ Dans la traduction des LXX et dans le NT, ces mots sont à leur tour remplacés par différents termes: *psuchè* (âme), *kardia* (coeur), *pneuma* (esprit), *nous* (intelligence), *thélèma* (volonté) et *suneidèsis* (conscience). Toutefois, la culture helléniste a attribué en partie à ces termes d'autres significations.²⁴ Dans la culture animiste guinéenne, ces champs sémantiques se trouvent confrontés à la représentation du double spirituel, en partie séparé du siège des émotions, en partie réuni à ce siège: en kissi et en toma, on trouve le même mot pour âme, désignant à la fois le siège des émotions, le double spirituel et l'esprit (*köllo* resp. *khighi*); en Malinké, les termes pour âme et esprit sont différents (*söndömè* resp. *nii*) alors qu'en Guerzé, on fait la distinction totale entre ces trois termes (*ghinié kpini* pour âme en tant que siège des émotions, *alagha gna kpini* pour le double spirituel et finalement *kili* pour l'esprit). En pratique, cela signifie que le missionnaire doit utiliser le terme "âme" avec beaucoup de prudence.

En Afrique occidentale, on croit en règle générale que l'être humain possède un corps et au moins deux âmes. L'une des âmes n'est pas directement reliée au corps et n'y est pas enfermée, mais elle vit près du corps et mène une existence propre en tant que personnalité. C'est la raison pour laquelle on la nomme "âme libre," "ego de rêve" ou encore "double spirituel." La principale fonction de cette âme est de protéger le corps des mauvais esprits et de maintenir les fonctions vitales du corps. L'homme peut donc vivre un certain temps sans son pendant spirituel. Ce n'est qu'après son absence prolongée que des symptômes caractéristiques de défaillance de ces fonctions apparaissent, tels que problèmes de circulation, morosité, dépression, etc. Si, à un tel stade, l'âme ne retourne pas à temps auprès du corps, il s'ensuit le coma et finalement la mort.²⁵

L'autre âme, siège des émotions, est considérée dans les langues non indo-germaniques comme étant un organe corporel. On l'appelle donc aussi "âme corporelle." En Afrique occidentale, cette âme est encore nommée "cœur," "foie" ou "respiration."²⁶ On imagine également qu'elle renferme le siège des fonctions intellectuelles, telles que la pensée et la mémoire ainsi que des qualités caractérielles, telles que le courage, la volonté et la capacité de jugement. Or, les bons comme les mauvais esprits, le double spirituel comme le corps

²³ Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*: vol. 2, transl. J.A. Baker, 4th impr. (London: SCM Press, 1975), 131-150, part. 147ss. (dorénavant Eichrodt, *Theology*); Hans Walter Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, trad. Etienne de Peyer (Genève: Labor et Fides, 1974), 16-74 (dorénavant Wolff, *Anthropologie*).

²⁴ Cp. Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, transl. J.R. de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 115-117, 126-130 (dorénavant Ridderbos, *Paul*).

²⁵ Käser, *Fremde Kulturen*, 229; Hermann Hochegger, "Die Vorstellungen von 'Seele' und Totengeist bei afrikanischen Völkern." *Anthropos* 60 (1965): 273-339, 280s., 285s. (dorénavant Hochegger, "Seele"). Cp. Theo Sundermeier, *Nur gemeinsam können wir leben: Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988), 18s. (dorénavant Sundermeier, *Menschenbild*).

²⁶ Hochegger, "Seele," 281.

possèdent tous un tel siège des émotions. En résumé, il est donc possible de dire que la conception animiste du monde est anthropocentrique.²⁷

2.4.2 La vie après la mort

Selon la compréhension animiste, la mort de l'homme n'est que la disparition de son corps. Son "âme corporelle" peut avoir un triple sort: elle peut périr, elle peut se réincarner chez les petits-enfants ou bien se transférer dans le totem. "Le double spirituel" devient un totem ou esprit des ancêtres, un esprit, ce qu'il a toujours été. Mais, à présent il n'est plus attribué à un corps. Pendant une période de transition, il demeure encore près des vivants et surveille la tombe (*rite de passage*), ensuite, il est intégré dans la communauté des aïeux et demeure dans des endroits de préférence. Ainsi, chez les Tomas des régions forestières Guinéennes on enterre le cadavre juste devant la porte d'entrée de la case principale de la famille et on y érige une pierre tombale. Mbiti compte "le double spirituel" en tant qu'esprit des ancêtres parmi les morts-vivants. Il ne va pas dans un "au-delà" selon la pensée occidentale; car, selon la pensée animiste, l'en deçà et l'au delà ne sont pas séparés.²⁸

L'être suprême vit également dans cet "au-delà" - l'être spirituel le plus élevé dans la hiérarchie du monde animiste. Il est considéré généralement comme étant doux et sage. Il a créé le monde, mais s'est ensuite retiré dans le ciel en raison de la perversité humaine. Il est certes vénéré par les hommes, mais on ne lui fait pas de sacrifices et on ne le prie pas, car il n'a pas de rapport immédiat avec la vie journalière comme, par exemple, les esprits des ancêtres.²⁹

Par conséquent, une famille comprend les membres vivants de la parenté extensive, tous les esprits des ancêtres et les membres qui ne sont pas encore nés - ces deux derniers groupes étant bien plus nombreux. Elle est le centre de

²⁷ Käser, *Fremde Kulturen*, 230; Sundermeier, *Menschenbild*, 125ff.; Friedrich Dierks, *Evangelium im afrikanischen Kontext: Interkulturelle Kommunikation bei den Tswana*, Missionswissenschaftliche Forschungen Bd. 19 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1986), 71s., 116-120 (dorénavant Dierks, *Evangelium*); Richard J. Gehman, *African Traditional Religion in Biblical Perspective*, 2nd printing (Kijabe: Kesho Publications, 1990), 50-64 (dorénavant Gehman, *African Traditional Religion*); Modupe Oduyoye, "Man's Self and its Spiritual Double," in *Traditional Religion in West Africa*, ed. A. Ade Adegbola (Ibadan: Daystar Press, 1983).

²⁸ Hohegger, "Seele," 280f.; Käser, *Fremde Kulturen*, 230; John S. Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1974), 104ss., 201ss. (dorénavant Mbiti, *Afrikanische Religion*); E. Geoffrey Parrinder, *African Traditional Religion*, 4th impression (London: Sheldon Press, 1981), 57ff., 134ff. (dorénavant Parrinder, *African Traditional Religion*); Gehman, *African Traditional Religion*, 136; Kato, *Pièges*, 38-44; Denise Paulme, *Les gens du riz: Les Kissi de Haute-Guinée*, seconde éd. augmentée (Paris: Librairie Plon, 1970), 191-218 (dorénavant Paulme, *Les gens du riz*).

²⁹ Käser, *Fremde Kulturen*, 197. Cp. Mbiti, *Afrikanische Religion*, 38-59; Gehman, *African Traditional Religion*, 189-193 pour le concept de Dieu; cf. E. Geoffrey Parrinder, *West African Religion*, 2d ed. (London: Epworth Press, 1961), 15-23 et Kato, *Pièges*, 28-37 pour le concept de Dieu en Afrique de l'Ouest; cf. Dierks, *Evangelium*, 110-120 pour le concept de Dieu chez les Tswana en Afrique méridionale; cf. Dierks, *Evangelium*, 73s. pour l'adoration des ancêtres.

la vie. En elle, l'esprit d'un ancêtre peut renaître dans un descendant, ce qui signifie qu'il deviendra "immortel." Voilà pourquoi le couple et la famille sont absolument liés à la reproduction. Un homme qui ne procréé aucun descendant, disparaît réellement de toute vie.³⁰

En résumé, il ressort une conception animiste d'anthropocentrisme et de l'individu pris dans sa globalité. Il est présenté dans le graphique 2.1. sous forme schématique en comparaison avec les conceptions hébraïque, grecque et séculaire: la conception hébraïque est également holistique, mais théocentrique; la conception grecque est anthropocentrique et dualiste.³¹ Dans la conception séculaire, qui, avec la conception grecque, représente l'arrière-plan inconscient de la plupart des missionnaires occidentaux, manque tout le monde invisible, décisif pour les questions quotidiennes des animistes.³²

Graphique 2.1: Les conceptions du monde et de l’homme

Conception Animiste	Conception Hébraïque	Conception Grecque	Conception Séculière
	Dieu	dieux	"Milieu Exclu"
Etre Suprême		Anges	
Esprits		Esprits	
Aïeux	Anges		Humains Animaux Plantes Matière
Humains	Esprits		
Animaux	Humains	Humains	
Plantes	Animaux	Animaux	
Matière	Plantes	Plantes	
	Matière	Matière	

³⁰ Mbiti, *Afrikanische Religion*, 167s; Josef F. Thiel, *Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker* (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1984), 142s. (dorénavant Thiel, *Religionsethnologie*).

³¹ Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, 7th printing (Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 158 (fortan Hiebert, *Anthropological Insights*); Bill Musk, *The Unseen Face of Islam: Sharing the Gospel with Ordinary Muslims* (Eastbourne: MARC, 1989), 176s. (dorénavant Musk, *Islam*). Cp. la présentation en Traugott Hopp, "Der Kampf mit den Mächten: Biblisch-theologische Einführung und Begründung," in *Mission als Kampf mit den Mächten: Zum missiologischen Konzept des "Power-Encounter,"* Klaus W. Müller, Hg. (Bonn: VKW, 1993), 8, et Dierks, *Evangelium*, 76-90.

³² Hiebert parle du "milieu exclu" (*excluded middle*), ce qui conduit à une annonce partielle de l'évangile. Paul G. Hiebert, "The Flaw of the Excluded Middle," *Missiology X* (1982): 35-47, 40, 45s.

2.4.3 Le mana

Mana désigne une qualité de processus, de choses et d'êtres, qui sont activés à l'aide de rituels et montrent en cela qu'ils se révèlent soudainement et extraordinairement efficaces. Outre la puissance et la force, mana peut se montrer comme l'autorité, le statut, la chance, le miracle ou la validité, selon le contexte. Un homme qui sort indemne de la chute d'un arbre ou qui a été manqué de peu par un objet qui tombait a beaucoup de mana. On attribue également beaucoup de mana à une personne avec un statut élevé. Moins il apparaît de contradictions dans la réalisation de ses ordres, plus grand doit être son mana. Inversement, un statut élevé signifie également beaucoup de mana. De même, une pointe de javelot qui atteint souvent sa proie possède beaucoup de mana.³³

Celui qui jouit d'un certain statut en raison de son autorité est sacré ("saint"). On lui doit le respect et, en cas de fautes, il faut compter avec des suites fâcheuses. Des cultures peuvent être protégées du vol à l'aide de rituels exerçant une action sacrée ("charme"). Comme repères du sacré on met en place des fétiches.³⁴ La puissance intimidante des fétiches sur les voleurs peut être qualifiée de mana. Elle prend naissance d'habitude dans le cadre de rituels pouvant comprendre des formules, des actes ou des offrandes. C'est également pendant le processus de fabrication que débute le mana d'un médicament, d'un talisman ou d'une amulette.³⁵

Les esprits possèdent un mana particulièrement agissant suivant leur statut. De ce fait, on parvient au moyen d'offrandes et de rituels à obtenir leur faveur. Mana est ainsi lié de près à la magie. Dès lors, les puissances supérieures sont manipulées pour sa propre utilisation ou au détriment d'autres personnes. Au travers de rituels respectés avec précision (formules rimées, sacrifices, etc.) on pousse ces puissances à accéder à la volonté de la personne concernée. Les caractéristiques de la magie sont l'obligation par la force et l'automatisme. La personne pratiquant la magie ne se soumet pas aux puissances, mais s'empare d'elles. La magie s'oppose par là à la foi chrétienne qui parle de la soumission de l'homme à Dieu.³⁶

2.4.4 La forêt sacrée

L'organisation de la forêt sacrée dans la région forestière guinéenne représente un exemple typique de la manipulation des esprits. En règle générale, cette forêt sacrée se situe tout près du village. Elle est le lieu de résidence des esprits

³³ Käser, *Fremde Kulturen*, 214ss.; Thiel, *Religionsethnologie*, 60s.; Dierks, *Evangelium*, 65s., 115s., 151s.

³⁴ Un objet rempli avec *mana* par un rituel.

³⁵ Käser, *Fremde Kulturen*, 218; Thiel, *Religionsethnologie*, 62s.

³⁶ Käser, *Fremde Kulturen*, 219s.; Philip M. Steyne, *Machtvolle Götter: Eine Untersuchung über Glaube und Gebräuche des Animismus, wie er von Naturvölkern praktiziert wird und wie er heute in allen religiösen Bewegungen vorkommt* (Bad Liebenzell: VLM, 1993), 64; (Angl. *Gods of Power*).

des aïeux. Elle n'est accessible qu'aux hommes initiés. L'initiation se déroule pendant l'enfance et comprend les instructions de base sur la vie dans la forêt et en particulier les coutumes de la tribu, les particularités des esprits des aïeux et de la forêt sacrée. Elle se déroule dans une sorte de camp dans la forêt sacrée et dure entre une semaine (période qui a été instituée depuis peu) et trois ans. Durant cette période, on procède à la circoncision des garçons et des filles.³⁷

Les masques utilisés durant les rituels d'offrandes sont entreposés dans la forêt sacrée. Les esprits des aïeux peuvent également décider d'entreprendre une visite dans le village voisin; des hurlements et des sifflements en avertiront les femmes et les enfants pour qu'ils s'enferment dans les maisons. On préserve ainsi le secret de ce "jeu sans sens," tel que l'appellent les Tomas. Les hommes âgés donnent le ton à ce "jeu;" ils sont souvent chefs de village et féticheurs en même temps. Les féticheurs - des médiums - ont le pouvoir sur les esprits et sur les personnes. Leur position est plutôt lucrative car, pour garder les esprits bien intentionnés envers les hommes, les villageois doivent leur donner des offrandes et des cadeaux. Ceux-ci profitent aux féticheurs qui sont les intermédiaires.³⁸

2.5 L'islam populaire

La Guinée est islamique pour environ 85%. L'islam local a été influencé par le contact avec l'animisme africain. D'une part, l'islam a toujours rejeté les religions africaines traditionnelles. D'autre part, les musulmans africains voulaient demeurer solidaires avec les institutions traditionnelles. De ce fait, l'islam des pays d'Afrique occidentale a admis l'influence de l'entourage, il s'est même laissé intégrer d'une manière pratique dans le système traditionnel, par exemple, avec la production d'amulettes.³⁹

L'islam populaire est donc un mélange d'islam et d'animisme avec à l'arrière-plan une société caractérisée par la honte.⁴⁰ Ceci est d'autant plus

³⁷ Jacques Germain, *Peuples de la Forêt de Guinée* (Paris: Académie des Sciences d'Outre-Mer, 1984), 279ss. (dorénavant Germain, *Peuples*); Paulme, *Les gens du riz*, 38.

³⁸ Cp. Pierre Dominique Gaisseau, *Forêt Sacrée: Magie et Rites secrets des Toma* (Lagny-sur-Marne: Editions Albin Michel, 1953); Paulme, *Les gens du riz*, 282ss.; Germain, *Peuples*, 247ss.; Kato, *Pièges*, 35s.; Fapoutan Tounkara, "La société traditionnelle Maninka face au christianisme (du XIX^e siècle à l'indépendance Guinéenne 1958)," mémoire de diplôme de fin d'études supérieures, Kankan, 1990; Michel Fara Millimouno, "La société traditionnelle Kissi face au christianisme de 1903 à nos jours," mémoire de diplôme de fin d'études supérieures, Kankan, 1986.

³⁹ Cf. Lamin Sanneh, *West African Christianity: The Religious Impact* (London: C. Hurst & Company, 1983), 227-236 (dorénavant Sanneh, *West African Christianity*) und Jonathan Hildebrandt, *History of the Church in Africa: a Survey* (Achimota: African Christian Press, 1981), 43-49 (dorénavant Hildebrandt, *History*).

⁴⁰ Pour d'autres définitions de l'islam populaire cp. Christine Schirmacher, *Der Islam: Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*, Bd. 2 (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1994), 95 (dorénavant Schirmacher, *Islam*). Pour l'importance de l'impureté rituelle dans une culture de honte musulmane cf. Thomas Bruce, "The Gospel for Shame Cultures," *EMQ* 30 (1994): 284-290.

compréhensible que l'islam a été apporté dans la plus grande partie de la Guinée seulement au 19^e siècle lors de la guerre sainte. Des leaders tels que El Hadj Oumar Tall en provenance du Fouta Toro (Sénégal) et Samori Touré de Wassoulou (aujourd'hui la Préfecture de Mandiana) portaient les responsabilités pendant la guerre dans la partie supérieure de la Guinée.⁴¹ L'islamisation des régions forestières a échoué en raison des difficultés climatiques qu'a subi l'armée de Samori Touré. Elle vécut une avancée active dans les années soixante et soixante-dix sous Sékou Touré. La population du Fouta-Djallon est la population la plus influencée par l'islam. L'islamisation s'est également étendue de manière guerrière au début du 18^e siècle par les Peuls musulmans du Fouta Toro (Sénégal) et du Macina (aujourd'hui Ségou, Mali).⁴²

2.5.1 Le concept du péché

En principe, l'islam différencie les "grands" des "petits" péchés: "Ton Seigneur accorde largement son pardon à ceux qui évitent les plus grands péchés et les turpitudes, et à ceux qui ne commettent que des fautes légères ..." ⁴³ Il n'existe toutefois aucune définition générale quant à ce que sont les "grands" et les "petits" péchés. Les péchés les plus grands sont de mettre Allah au même niveau que les autres dieux (*schirk*) et de ne pas croire à l'annonce prophétique (*kufr*). Ceci ne concerne toutefois que les polythéistes; selon l'islam: les animistes et les chrétiens. Tous les autres péchés ne compromettent pas la relation avec Allah.

Tout comme l'être suprême dans l'animisme, Allah se tient au dessus de toutes choses et n'est pas vraiment touché par les péchés des humains. En conséquence, le musulman guinéen porte son intérêt sur une bonne relation avec ses prochains et avec ses aïeux. Par ailleurs, dans la société guinéenne, société basée sur la honte, une faute ne sera considérée comme péché que si elle est découverte. Cependant, Allah est celui qui décide du destin. Ceci peut tout au plus être changé par la marche autour de la *ka'ba* à la Mecque ou pendant la "nuit du destin" *laylat ul qadr* par des prières ferventes et en combinaison avec un vœu et une offrande de vœu. Sinon, la situation demeure inaltérable. Voilà pourquoi en Guinée on entend souvent: "C'est Dieu qui l'a voulu." ou "C'est le destin!" ou "s'il plaît à Dieu."⁴⁴

⁴¹ Cp. Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire* (Paris: Hatier, 1978), 368-391 (dorénavant Ki-Zerbo, *Histoire*); Muhammad Al-Hafiz Al-Tidjani, *Al-Hadj Omar Tall (1794-1864): Sultan de l'Etat Tidjanite de l'Afrique Occidentale*, traduit de l'arabe par Fernand Dumont (Abidjan, Dakar, Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1983); Emile Ducoudray, *El Hadj Omar: Le prophète armé* (Abidjan, Dakar, Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1983).

⁴² Ki-Zerbo, *Histoire*, 238f; Thierno Diallo, *Les institutions politiques du Fouta Dyalon au XIX^e siècle* (Dakar: IFAN, 1972), 34s.

⁴³ Sourate 53,33, cp. Sourate 20,73; 26,51; 46,31. Tous les passages coraniques sont cités selon *Le Coran*, trad. D. Masson, Editions Gallimard, 1967).

⁴⁴ Arabe: "inchallah."

Alors que pour le musulman guinéen le problème des péchés est secondaire, sa vie est déterminée par d'autres besoins. Le tableau 2.1. nous montre les principaux besoins et les réponses qui sont apportées par l'islam populaire et par le christianisme.⁴⁵

Tableau 2.1: Besoins et réponses de l’islam populaire

Besoins dans l'islam populaire	Réponses de l'islam populaire	Réponses bibliques
Surmonter la maladie	• Diagnostic par les chamans • Guérison au-travers d'une "devineresse," guérisseur • Porte bonheur, action magique • Vœux auprès des Saints • Exorcisme	• Dieu peut guérir • Dieu peut donner la force • Prière des anciens • Confiance en Dieu qui nous donne le meilleur pour nous
Protection du "mauvais oeil"	• "L'œil bleu" • "La main de Fatima" • Versets du Coran • Formules de protection	• Protection venant de Dieu • Délivrance de la crainte
Protection des mauvais esprits (<i>jinn</i>)	• Amulettes • Religieux, Saints • Eviter certains endroits • Formules de protection • Exorcisme au travers d'actes de magie	• Victoire de Jésus sur les puissances des ténèbres • Puissance venant de Dieu pour chasser les démons • Protection par Dieu
Avantage en provenance de la force de bénédiction (<i>baraka</i>)	• Vénération des saints vivants et morts • Pèlerinages aux lieux de sépultures des saints • Actes rituels	• Vivre sous la bénédiction de Dieu • Demander la bénédiction de Dieu par la prière • Dieu met sa paix dans notre cœur

⁴⁵ Tiré de Andreas Baumann, "Der Sündenbegriff im Bereich des Volksislam," Referat, CBS, Korntal, 31.5.1996, adaptation de Musk, *Islam*, 76.

Besoins dans l'islam populaire	Réponses de l'islam populaire	Réponses bibliques
Surmonter la peur de l'avenir et la peur du destin (<i>ta'ir</i>)	• Voyance et divination • Pendule • Ouvrir le Coran (au hasard) • Adorer les anges	• Dieu parle • Etre dirigé par le Saint-Esprit
Aide pour contrer une vie dépourvue de sens; peur de ne pas appartenir à la communauté	• Se tourner vers le monde des esprits • Magie, actes magiques afin de gagner l'aide des autres • Imprécation contre la concurrence	• But de la vie en tant qu'enfant de Dieu • Utiliser ses dons et ses capacités • Communion des croyants

2.5.2 Le concept du salut

Le Coran ne propose pas l'assurance du salut. Les oeuvres du croyant sont décisifs pour le croyant: L'obéissance à Allah (*islam*), la profession de foi musulmane (*iman*) et l'accomplissement des devoirs religieux du croyant (*din*). Toutefois, dans l'islam populaire ces points ont une part toute autre que dans l'islam officiel, comme nous le montre le tableau 2.2.⁴⁶

La notion *baraka* - "force de vie" - se trouve au centre du concept du salut dans l'islam populaire. Elle est très proche de la notion animiste du mana. *baraka* est le plus intensif dans la *ka'ba*, le sanctuaire central de l'islam. Mahomet est la personne qui possède le plus de *baraka*. Les saints vivants et morts ainsi que les religieux ont beaucoup de *baraka*. La mariée et le marié, les enfants innocents, le soleil et la pluie, le Coran, les amulettes, des périodes telles que le Ramadan et en particulier la "nuit du destin" *laylat ul qadr*, le 27^e jour du Ramadan, sont tous pourvus de *baraka*.⁴⁷

La force sainte de *baraka* liée à des objets est saisie d'une manière toute matérielle et peut être désignée comme la puissance du salut. De tels objets deviennent ainsi des fétiches. Lorsqu'elle est attachée à des personnes, elle fait de ces personnes des saints, ... les saints peuvent transmettre leur *baraka* en serrant la main aux autres pendant la récitation de la *fatiha* ou en passant la paume de la main sur leur visage.⁴⁸

⁴⁶ Musk, *Islam*, 222.
⁴⁷ Musk, *Islam*, 262s.
⁴⁸ Rudolf Kriss, *Volksglaube im Bereich des Islam*, Bd. I (Wiesbaden: Harrassowitz, 1962), 4s.

Tableau 2.2: Signification dans l’islam officiel et populaire

Fonction désirée	Forme	Signification dans l'islam officiel	Signification dans l'islam populaire
Expression de la soumission à Allah (<i>islam</i>)	Profession de foi (<i>iman</i>) (Sourate 2,172) • Le seul Dieu • Anges • Livres • Prophètes • Jour du jugement dernier • Prédestination	Confession de foi monothéiste Serviteurs de Dieu Révélation personnelle de Dieu Transmettent la parole de Dieu Centre éthique de la vie des humains En fin de compte, tout le monde est dans la main de Dieu	Utilisation magique du nom de Allah Intermédiaires, puissants par des fétiches Utilisation magique du Coran Intermédiaires, vénération de reliques Actions = mérites pour les morts Nuit du destin afin de changer le destin
Expression de la communion des croyants (<i>umma</i>)	Devoirs (<i>din</i>) (les 5 piliers) • Profession (<i>fatiha</i>) • Prière • Aumône • Jeûne • Pèlerinage	Prouve que l'on est musulman Pureté corporelle pour le culte Devoir envers les autres croyants Signes de devoirs communs Visiter le centre de la foi	Protection des mauvais esprits Laver des souillures culturelles Protection contre le mauvais oeil Culte à Mahomet Obtenir la <i>baraka</i>

Afin d'obtenir de la *baraka* on entreprend le *hadj* vers la Mecque, des pèlerinages aux sépultures des saints, de longs voyages chez des marabouts ou à des hôpitaux éloignés. On fait un vœu et on sacrifie une offrande pour le vœu. Le croyant peut ainsi s'attendre à la réalisation de ses souhaits.⁴⁹

⁴⁹ Schirmmacher, *Islam*, 98-100.

L'utilisation des amulettes est très répandue. Les amulettes sont conservées dans un sachet en cuir qu'on attache aux bébés à leur naissance. Ils sont ainsi protégés du "mauvais oeil" ou des "mauvais esprits" (*jinn*). Ils contiennent pour la plupart des versets du Coran riches en *baraka*, dont les Sourates 55, 60, 72, 78, 89 particulièrement agissants. Comme protection contre le malheur, on utilise souvent la "main bleue de Fatima", fille de Mahomet et épouse d'Ali - quatrième calife. On la voit dessinée sur des taxis ou sur des camions. Les cinq doigts tendus de la main sont symboliques: il y a les cinq piliers de l'Islam, cinq prières journalières, cinq catégories entre le bien et le mal, cinq prophètes ayant donné les lois et la lettre "h," valeur exprimée par le chiffre cinq, est la dernière lettre du mot Allah. La couleur bleue protège du malheur. En outre, on trouve souvent "la main bleue de Fatima" représentée à des endroits bien visibles. Divers matériaux peuvent garantir la protection du malheur, lorsqu'ils sont emballés dans un sachet en cuir selon un rituel magique bien précis.⁵⁰

Les marabouts sont un groupe important de personnes. Ils connaissent et contrôlent ce commerce. En eux, nous retrouvons les féticheurs de l'animisme, mais en plus de leurs connaissances de médium, ils ont suivi une formation coranique et sont souvent les dirigeants de la communauté musulmane (*imam*).

2.6 Le christianisme

Le christianisme forme en Guinée une petite minorité d'environ 2%, dont trois quart de catholiques, un quart de protestants et une petite minorité d'anglicans.⁵¹ Le christianisme est apparu tardivement dans l'histoire de la Guinée. Les Anglicans arrivèrent les premiers, en 1855 au Rio Pongo.⁵² L'église catholique suivit en 1877 à Boffa.⁵³ *Christian and Missionary Alliance*, une mission protestante

⁵⁰ Schirmacher, *Islam*, 109-111. Cp. l'étude détaillée de Kriss, *Volksglaube*, Bd. II., 3s., 32 avec une liste des matériels utilisés, et l'article de Lamin Sanneh, "Amulets and Muslim Orthodoxy: One Christian's venture into primal religious spirituality," *IRM* LXIII (1974): 515-529.

⁵¹ Pour 1992 l'Annuaire Statisticum Ecclesiae mentionne 119'000 catholiques baptisés (par rapport à 21'000 en 1970); pour la même année les statistiques de l'Eglise Protestante Evangélique de Guinée (E.P.E.G.) mentionne environ 35'000 assistants au culte et 7000 baptisés (par rapport à 19'000 assistants et 3500 baptisés en 1982 et 50'000 assistants et 9000 baptisés en 1994); pour 1992 *Flashes* estime 1500 assistants Anglicans et 500 baptisés. Cp. *Annuaire Statisticum Ecclesiae* (Rom: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1994), 34; "Statistiques Nationales de l'Eglise Protestante Evangélique de Guinée," 1995; Johnstone, *Flashes*, 287. Remarque les données statistiques très disparates dans les différentes sources.

⁵² Province de l'Eglise Anglicane de l'Afrique Occidentale, *Bref aperçu de l'histoire de l'Eglise Anglicane de l'Afrique Occidentale. Première Partie: De la Mission Antillaise du Rio-Pongo au Diocèse Anglican de la Gambie et du Rio-Pongo 1855-1935* (Conakry: Imprimerie Nationale Patrice Lumumba, ca. 1986), 10. Cp. Jean Faure, *Histoire des Missions et Eglises Protestantes en Afrique Occidentale des Origines à 1884* (Yaoundé: Editions Clé, 1978), 208-214.

⁵³ André Mamadouba Camara, *Repères pour l'histoire de l'Eglise Catholique en Guinée 1890-1986* (Conakry: Editions Imprimerie de la Mission Catholique, 1992), 29s.; Gérard Vieira, *Sous le signe du laïc: Documents pour l'Eglise Catholique en Guinée. Tome I: de 1875 à 1925* (Dakar: Imprimerie Saint-Paul, 1992), 36s.

américaine, s'installa seulement en 1918 à Faranah, après avoir surmonté l'opposition du gouvernement colonial français.⁵⁴

2.6.1 La conception de Dieu dans les églises chrétiennes

Opposé à la situation en Europe, l'existence de Dieu est naturellement affirmée par tout Guinéen. La conception de Dieu dans les églises chrétiennes se rattache souvent à la conception de Dieu dans l'islam populaire et dans l'animisme. Au niveau du langage, tous les noms de Dieu sont dérivés de l'arabe *allah*.⁵⁵ Au niveau du contenu, ils se rapprochent de l'être suprême de l'animisme et d'Allah dans l'islam. Tout chrétien guinéen considère Dieu comme un Dieu créateur, qui certes définit le destin. Pour de nombreux Guinéens, les relations entre humains sont beaucoup plus importantes que la relation avec Dieu. Dieu est un Dieu bon, sage, bienveillant et aimable envers les hommes. Par contre, il faut souvent apaiser les ancêtres. Peu de chrétiens réalisent que le Dieu de la Bible est saint. Les pratiques et les idoles animistes coexistent souvent avec le Dieu chrétien.

Jésus-Christ est plutôt considéré comme le vainqueur des puissances mauvaises que comme celui qui a obtenu la justification de nos péchés par sa mort sur la croix. Jésus, Seigneur et Sauveur, est souvent une confession faite du bout des lèvres plutôt qu'une réalité vécue au quotidien. Pour des anciens animistes et musulmans le fait que Jésus - Dieu - est devenu homme est tout aussi étranger. Jésus n'est pas directement associé à Dieu. La fin de la prière rappelle les coutumes magiques animistes, car on la termine habituellement par la formule "au nom de Jésus (de Nazareth)."

Chez les chrétiens Guinéens, le Saint-Esprit suscite deux associations: d'une part, on pense spontanément à l'esprit d'un aïeul, puisque lors de la traduction de la Bible, un mot déjà existant a dû être trouvé pour le concept âme/esprit. Ceci représente un dilemme pour les traducteurs et la raison de la dévalorisation du Saint-Esprit dans beaucoup d'églises. D'autre part, on associe le Saint-Esprit à la puissance de vie, le *mana*. Là où le Saint-Esprit se manifeste concrètement, il gagne en attractivité. Toutefois, le Saint-Esprit est rarement considéré comme une des personnes de la trinité.⁵⁶

2.6.2 Les églises anglicanes et catholiques

L'église anglicane, comme l'église catholique, recherche prioritairement une coexistence pacifique avec l'animisme. Les pratiques de la forêt sacrée sont conservées par l'église catholique et même intégrées dans la symbolique du culte. Ainsi, tous les garçons et les filles sont initiés et circoncis. La consommation d'alcool et de tabac sont acceptés. Néanmoins, la polygamie est punie en excluant l'homme de l'eucharistie. Malgré ces dispositions, beaucoup de

⁵⁴ R.S. Roseberry, *The Niger Vision* (Harrisburg: Christian Publishers, 1934), 63ss.

⁵⁵ Peul, Malinké et Soussou *alla*, Kissi *halla*, Toma *galla*, Guerzé *yalla* entre autres.

⁵⁶ Cp. le concept de Dieu chez les chrétiens Tswana chez Dierks, *Evangelium*, 130-147.

chrétiens catholiques sont polygames.⁵⁷ Le célibat des prêtres présente un problème particulier. Le fait que les prêtres aient des enfants n'est un secret pour personne.

D'autre part, les écoles catholiques éparpillées sur tout le territoire du temps de la colonisation, et à nouveau aujourd'hui, forment de nombreux cadres catholiques et anglicans qui, aujourd'hui, occupent des positions de leaders au gouvernement et au parlement. La liturgie catholique et anglicane est dans une grande mesure contextualisée en raison de l'intégration d'éléments de la culture locale.

2.6.3 Les églises missionnaires protestantes

Longtemps, on trouvait parmi les tribus forestières Kissi, Toma et Guerzé essentiellement une seule grande église protestante, l'Eglise Protestante Evangélique de Guinée (EPEG), qui est née du travail de la mission américaine *Christian and Missionary Alliance (CMA)*. Au niveau juridique elle est devenue indépendante de la mission en 1963. En outre, il existe une plus petite église, la *Bible Ouverte*, parmi les *Baga* habitant la côte, qui résulte du travail d'une mission, également américaine, *Open Bible Standard*. C'est seulement depuis l'ouverture du pays en 1984 que d'autres missions évangéliques sont entrées dans le pays.

Toutes les églises missionnaires soutiennent une rupture avec les croyances et pratiques animistes. Ainsi, un chrétien ne peut pas participer aux rites d'initiation de la forêt sacrée. Toutefois, les garçons et les filles sont circoncis. Toutes les églises missionnaires interdisent avec rigueur la consommation d'alcool et de tabac. Un chrétien polygame ne reçoit pas la sainte scène. Un polygame peut être chrétien, mais ne peut être baptisé ou prendre des fonctions dans l'église. En raison de cette manière de vivre rigoureuse et visible pour tous, les musulmans portent une grande estime pour l'église protestante.

La forme des cultes et les structures de l'église sont empreintes de la culture américaine. La plupart des chants sont d'origine américaine ou européenne. Néanmoins, de plus en plus de chants sont composés par les autochtones; ils sont accompagnés par le tambour et les castagnettes et chantés en antienne. Le style du culte met l'accent sur la prédication et reste plutôt sobre. Les danses et les éléments charismatiques sont pour la plus grande partie absents. L'enseignement se limite en majeure partie à des textes du NT, étant donné que seul le NT existe dans les langues locales. En ce qui concerne les fêtes chrétiennes, on fête abondamment Noël et partiellement Pâques. La Pentecôte est souvent oubliée.

⁵⁷ Au Ghana 80-90% des membres de l'église catholique ne pouvaient pratiquer leur religion que partiellement, parce qu'ils ne réussissaient pas à respecter la loi ecclésiastique concernant le mariage. Nazaire Bitoto Abeng, "Ehe, Ehescheidung, 2.7. In den Kirchen der Dritten Welt," *EKL*, Bd. 1, 3. Aufl., 971-973, 972 (dorénavant Abeng, "Ehe").

2.6.4 Les églises africaines indépendantes

Résultants du travail des églises missionnaires en Afrique, plus de 5000 nouveaux mouvements religieux sont nés entre 1862 et 1968. 40 % des églises indépendantes se trouvent dans les groupes ethniques du sud du Sahara, environ la moitié dans le sud de l'Afrique. Ce phénomène est exceptionnel dans l'histoire de la mission de part son ampleur.⁵⁸ Le mouvement isolé le plus important est l'église kimbanguiste en République Démocratique du Congo, fondée en 1921 par le baptiste Simon Kimbangu. Elle ne comprend que des éléments charismatiques modérés et est fortement orientée vers la Bible.⁵⁹ En Afrique occidentale, les premières grandes églises indépendantes sont apparues au Niger, surtout le mouvement de réveil Aladura qui compte aujourd'hui 10 millions d'adhérents.⁶⁰ En 1992, on trouvait douze millions de membres d'églises indépendantes, ceux-ci représentaient 6% de la population.⁶¹

La plupart des églises indépendantes se formèrent autour d'un prophète opérant des miracles et entreprirent de contextualiser fortement les formes de croyances. Voilà pourquoi certains affirment que ces églises ont réussi la contextualisation alors que d'autres les considèrent comme des mouvements de guérison sectaires.⁶² Elles essaient de joindre des éléments importants de la culture africaine avec ceux du christianisme et d'apporter une réponse aux problèmes importants de la vie quotidienne africaine. Elles mettent en évidence les éléments chrétiens du renouvellement intérieur, soulignant ainsi en particulier les dons spirituels comme la prophétie, la guérison et la prière, des éléments appartenant également à la spiritualité africaine. Pour le concept du salut, elles remontent, aux éléments africains du bien-être, de l'harmonie et de la prospérité. On trouve des parallèles surtout dans le rôle du prophète qui a accès à la

⁵⁸ David B. Barrett, ed., *African Initiatives in Religion* (Nairobi: East African Publishing House, 1971), 93, 148 (dorénavant Barrett, *African Initiatives*). Cp. David B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa: an Analysis of 6000 Contemporary Religious Movements* (Nairobi: Oxford University Press, 1968) (dorénavant Barrett, *Schism and Renewal*).

⁵⁹ L'église kimbanguiste s'appelle Eglise de Jésus Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu. Elle est membre du COE. Cp. Marie-Luise Martin, *Kirche ohne Weiße: Simon Kimbangu und seine Millionenkirche im Kongo* (Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1971), 17 (dorénavant Martin, *Kirche ohne Weiße*); cp. Sanneh, *West African Christianity*, 206s.

⁶⁰ Les premières: *United Native African Church, African Church Bethel, Native Baptist Church, United African Methodist Church*. Les plus grandes et plus récentes: *Church of the Lord (Aladura), Cherubim and Seraphim Church, Christ Apostolic Church, Celestial Church of Christ, Shekinah* entre autres (Sanneh, *West African Christianity*, 180ss).

⁶¹ Cf. Annexe 2. Source: Johnstone, *Flashes*, 33.

⁶² Cp. Peter Beyerhaus, "Die Herausforderung der Kirchen Afrikas durch die sektiererischen Heilungsbewegungen," Vorlesungsunterlagen, CBS, Korntal, 7.2.1996 (dorénavant Beyerhaus, *Herausforderung*); Barrett, *African Initiatives*, 93, 147-159; Barrett, *Schism and Renewal*, 96; Sanneh, *West African Christianity*, 236-241; Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present* (London: SPCK, 1995), 279-283; Harold W. Turner, *African Independent Church, II, The Life and Faith of the Church of the Lord (Aladura)* (Oxford: Oxford University Press, 1967) (dorénavant Turner, *African Independent Church*); Dierks, *Evangelium*, 95-109.

connaissance de la volonté de Dieu par la prière, les rêves et les visions; il personnifie ainsi la puissance de Dieu. Par conséquent, la prière est la puissance.⁶³ Elle est la condition pour les bénédictions et les guérisons du peuple de Dieu, par lesquelles Dieu manifeste sa puissance. Elles exigent une dépendance absolue de Dieu, pas de médicaments en cas de maladie, pas de fétiches, pas d'alcool.⁶⁴

D'autre part, il existe clairement des parallèles entre l'islam africain et les églises indépendantes africaines, en particulier dans le domaine de la prière, des rituels du culte et des prescriptions alimentaires.⁶⁵ Les représentants des deux mouvements entretiennent pour la plupart une relation très amicale. Ceci se révèle peu étonnant puisque tous les deux présentent une contextualisation dans la culture africaine: l'islam, dans une adaptation continuelle durant des siècles, Aladura, dans un réveil au début du 20^e siècle. De nombreux anciens musulmans se trouvent dans les églises indépendantes.

2.7 Le matérialisme séculier

L'année 1984 connut un tournant décisif dans l'histoire de la Guinée. Sékou Touré, qui avait conduit le pays à l'indépendance en 1958, puis dans le communisme et l'isolation économique, mourut. L'armée, dirigée par le Général Lansana Conté, parvint au pouvoir en menant un putsch sans effusion de sang. L'armée permit une ouverture au pays jusque là complètement fermé, réintroduisit le français comme langue officielle pour l'école et pour tout le pays au lieu des "huit langues nationales."⁶⁶ Elle fit revenir les Guinéens exilés et attira les investisseurs étrangers.⁶⁷

2.7.1 L'héritage du communisme

Toutefois, les 26 années de dictature sous Sékou Touré ne se laissèrent pas oublier si facilement. Toute une génération avait suivi l'école jusqu'au niveau du baccalauréat dans une des huit langues nationales plutôt qu'en français. Ils n'avaient en général aucun moyen pédagogique à disposition et leurs enseignants avaient une autre langue maternelle. En réalité, ils n'apprirent le français qu'au niveau universitaire. De plus, pendant cette période, le pays entier manquait de littérature française de tout genre. Les professeurs du lycée et de l'université, la plupart d'origine française, qui dans les pays limitrophes ne

⁶³ En Yoruba *alagbara* signifie puissance de la prière, *aladura* signifie propriétaire de la prière. Sanneh, *West African Christianity*, 180.

⁶⁴ Cp. les exigences d'*Aladura* au Nigéria avec celles du prophète William Wadé Harris du Libéria: Sanneh, *West African Christianity*, 120s., 184ss. et Hildebrandt, *History*, 203.

⁶⁵ Cp. les caractéristiques communes avec *Aladura* en Sanneh, *West African Christianity*, 225.

⁶⁶ Les huit "langues nationales" étaient: Peul, Malinké, Soussou, Kissi, Toma, Guerzé, Konja-gui, Bassari.

⁶⁷ Cp. Christian d'Alayer, "Comment la Guinée est arrivée à la démocratie," *Africa Golfe Magazine* 1 (1994): 13-15.

retournèrent en France que dans les années quatre-vingt-dix, furent remplacés en 1958 par des Russes et des européens de l'Est. Ainsi, en comparaison avec les pays alentours, le niveau d'instruction en Guinée, est particulièrement bas, surtout dans les connaissances du français et ce, malgré la multiplication des écoles primaires sous le régime de Sékou Touré. La culture guinéenne et la formation académique sont en grande partie orales.

Le système collectif de surveillance a créé une méfiance générale très forte. Le système dirigiste avait étouffé toute initiative privée et provoqué une léthargie profonde.⁶⁸ Les slogans communistes de Sékou Touré ont eu pour conséquence un schéma de pensée stéréotypé sur le colonialisme et l'impérialisme. D'un autre côté, il en résulta une fierté nationale saine. "L'autre" chemin de la Guinée était devenu naturel.

Du point de vue économique, en 1984 la Guinée était ruinée. Alors que le pays avait été le leader des exportateurs fruitiers de l'Afrique occidentale pendant les années de colonialisme, il a perdu cette branche de l'économie en raison des entraves commerciales systématiques entreprises par Sékou Touré. La production agricole n'était plus rentable en raison des taxes douanières et des impôts bien trop élevés. De plus, la monnaie guinéenne, le *syli*, était maintenu artificiellement très élevé, rendant ainsi tout-à-fait impensable tout commerce dans cette monnaie et tout investissement étranger.⁶⁹ Un retour dans la zone de la Communauté Française Africaine (CFA) fut un chemin caillouteux, voire impraticable parce que l'économie se trouvait à son niveau le plus bas.⁷⁰

2.7.2 La civilisation occidentale et l'argent

Avec l'ouverture du pays, la civilisation occidentale apparut avec une véhémence exceptionnelle accompagnée de son matérialisme et de son capitalisme séculier dans un pays où le peuple n'y avait pas du tout été préparé.⁷¹ Alors que, les entraves commerciales et la monnaie maintenue artificiellement surélevée faisaient de la Guinée une société presque sans argent où la solidarité au sein du village était valorisée, de plus en plus de services se faisaient contre paiements. Alors qu'il était habitué à vivre sans argent, un agriculteur devant faire désherber son champ était obligé de payer les habitants de son village. Chaque "service amical," auparavant gratuit, devint rémunéré.⁷²

⁶⁸ Ludwig Fusshoeller, *Die Dämonen kehren wieder: Der Mensch im Bann anonymer Mächte* (München: Wirtschaftsverlag Langen Müller/Herbig, 1984), 588ss.

⁶⁹ Le change officiel du *syli* était quinze fois plus haut en 1984 que le change réel.

⁷⁰ Cf. Christian d'Alayer, "La vérité sur le redressement économique," *Africa Golfe Magazine* 1 (1994): 16-20; Christian d'Alayer, "Le bilan de Lansana Conté (1984-1992)," *Africa Golfe Magazine* 1 (1994): 21-29; Sennen Andriamirado, "Guinée: Conté face au défi intérieur," *Jeune Afrique* 28 (1987): 28-29; François Gaulme, "La Guinée à l'heure des réformes," *Marchés tropicaux* 25 (1986): 1565-1572.

⁷¹ Cf. Gabriel Vahanian, *Kultur ohne Gott? Theologie der Ökumene*, Bd. 12 (Göttingen: V&R, 1973), 49-60, particulièrement la définition du sécularisme 54.

⁷² Cp. Fusshoeller, *Dämonen*, 46ss.

L'ouverture du marché guinéen, jusqu'à présent négligé, permit l'affluence des biens de consommation du monde entier dans tout le pays: les postes de radio tant appréciés, y compris les antennes réceptrices mondiales les plus modernes, les téléviseurs et vidéos avec lesquelles, grâce aux paraboles, tous les programmes télévisés de la terre peuvent être visionnés, les motos, les voitures, y compris des Mercedes blanches, le Coca Cola, des chemises made in Taiwan ou Hongkong. En Guinée, tout ce que le cœur désire fut commercialisé et ainsi visible pour tout le monde. Ainsi, une recherche de l'argent apparut dans chaque foyer. Le père de famille se trouva sous une pression inconnue auparavant, le désir de se procurer des biens considérés comme indispensables pour lui, pour sa ou ses femme(s) et ses enfants. Du temps de Sékou Touré la vie était ennuyeuse, mais aussi calme dans ce pays fermé artificiellement; à présent elle devenait stressante.

Les Guinéens devinrent très désécurisés suite à la suppression de la sécurité artificielle apportée par le régime communiste. En réponse à l'invasion du matérialisme séculier avec sa recherche de biens de consommation ils s'ouvrirent aux influences externes.⁷³ Ainsi, on trouve aussi aujourd'hui une ouverture inattendue pour l'évangile parmi la population guinéenne.⁷⁴ D'autre part, certains Guinéens, en particulier les intellectuels, vivent dans certains domaines de leur vie selon une conception séculière.⁷⁵ Ceci est intégré d'une manière syncrétiste dans d'autres domaines vécus avec une conception animiste ou islamique.⁷⁶

2.8 En résumé

Avec à l'arrière-plan un sur-moi caractérisé par le prestige et la honte, le Guinéen représente la synthèse de la conception animiste avec une orientation islamique ou chrétienne à laquelle peuvent être ajoutées des composantes séculières. Selon la personne, le lieu et le domaine de vie, il puisera dans un secteur ou dans un autre pour déterminer ses sentiments et son comportement. Ceci

⁷³ Cp. la discussion du problème de la crise d'identité en Philip Sampson, "The Rise of Postmodernity," in *Faith and Modernity*, ed. Philip Sampson, Vinay Samuel, Chris Sugden (Oxford: Regnum Books, 1994), 29-59, 44s.

⁷⁴ La croissance de l'Eglise Protestante Evangélique de Macenta était presque 100 % par an entre 1992 et 1996. L'ouverture générale des Africains vis-à-vis du christianisme est expliqué de Käser, Mbiti et Tiénou par les caractéristiques communes des religions traditionnelles Africaines et du christianisme. Käser, *Fremde Kulturen*, 249; John S. Mbiti, *Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum*, Theologie der Ökumene Bd. 22, Hg. H.-W. Gensichen, Theo Sundermeier (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 57s., 137 (dorénavant Mbiti, *Bibel und Theologie*); Tite Tiénou, *Thailand Report - Christian Witness to People of African Traditional Religions*, Lausanne Occasional Papers No. 18 (Wheaton: Lausanne Committee for World Evangelization, 1980), 4s. (dorénavant Tiénou, *Thailand Report*).

⁷⁵ Cp. la discussion de la théologie ou philosophie du Dieu mort en Francis Schaeffer, *The God Who Is There*, seventh impression (London: Hodder and Stoughton, 1970), 77ss.

⁷⁶ Un exemple frappant se trouve chez Harold W. Turner, "Searching and Syncretism: A West African Documentation," *IRM XLIX* (1960): 189-194.

explique qu'une personne puisse avoir divers visages dans différentes situations. Vu sous cet angle, le comportement du Guinéen est un puzzle créateur pour le missionnaire.

3 LES NOTIONS CULTURELLES ESSENTIELLES DANS LA BIBLE

Ce chapitre présente une analyse des notions et concepts les plus importants des différentes parties de la culture guinéenne sur la base biblique afin de parvenir à une compréhension biblique de la culture guinéenne. Le but n'est pas de présenter une théologie approfondie et systématique. L'analyse se limite aux notions culturelles essentielles. On attachera une importance particulière à l'Ancien Testament dont la culture est très proche de la culture guinéenne.¹ L'analyse se divise en trois parties: la conception de Dieu, la conception de l'homme et la conception du salut.²

3.1 La conception biblique de Dieu

La conception biblique de Dieu se base sur le fait que Dieu a créé le monde et toute la création. Le Dieu créateur - tout à fait différent des humains - est le vis-à-vis de toute la création (Es 29,16; 64,8; Ap 4,11).³ Cet attribut revient à Yahvé seul. Toute autre divinité est une créature et donc une partie de la création. Les autres dieux sont "irréels" en comparaison à Yahvé (Es 44,6ss.; Ps 115,4ss.). En ceci la conception biblique de Dieu contredit le concept animiste dont l'être suprême est effectivement un dieu créateur, mais un être faisant partie du monde.

En comparaison avec le monde animiste environnant Israël, le fait que Dieu est le créateur du monde a apporté une sécularisation et une rationalisation inattendue dans la vision du monde israélite. Le monde lui-même n'est plus sacré, c'est-à-dire une divinité, mais l'ouvrage de la puissance et de la bonté de Dieu (Gn 1,1). Il n'est plus le jouet de puissances fantomatiques arbitraires, mais il est sous le contrôle de Dieu.⁴

Malgré sa transcendance infranchissable, Yahvé se manifeste aux hommes et devient ainsi immanent (Gn 12; 15; 17; Ex 3; 19-20; 33). Il devient le Dieu proche. Il possède même des caractéristiques humaines: il parle (Gn 1,3), il entend (Ex 16,12), il a un visage (Nb 6,25) et des mains (Es 14,27).⁵ En Jésus-Christ, Dieu s'est révélé dans sa perfection en tant qu'Emmanuel, "Dieu avec nous" (Es 7,14; Hébr 1,1; Col 1,15ss.; Jn 10,30.38; 14,9s.).

Dieu n'est pas juste une chose comme, par exemple, la chance ou un être suprême. Dieu est une personne et désire avoir une relation avec ses créatures

¹ Cp. Temba L.J. Mafico, "The Old Testament and Effective Evangelism in Africa," *IRM* LXXXV (1986): 400-409, 401f. (dorénavant Mafico, "Old Testament").

² Théologie, anthropologie et sotériologie biblique.

³ Eichrodt, *Theology*: vol. 2, 40ss.

⁴ Walther Eichrodt, *Das Gottesbild des Alten Testaments* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1956), 9.

⁵ Anthropomorphismes. Cp. William A. Dyrness, *Themes in Old Testament Theology* (Exeter: Paternoster Press, 1979), 43 (dorénavant Dyrness, *Themes*).

Graphique 3.1: Conceptions du monde hébraïque et animiste

Conception Hébraïque	Conception Animiste
Dieu	
	Etre suprême
Anges	Esprits
Esprits	Aïeux
Humains	Humains
Animaux	Animaux
Plantes	Plantes
Matière	Matière

(Gn 6,18; 17,1s.; Dt 6,5; Mt 22,37ss.). Il garantit l'engagement de la relation par une alliance (Gn 6,18; 17,2; Ex 19,5; Dt 7,9; Rom 9,4).⁶ Il montre cela au travers de ses noms: il est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Ex 3,6); il est Yahvé,⁷ il est "je suis," le véritable et celui qui agit (Ex 3,14);⁸ il est là pour nous et avec nous.⁹ Par Jésus-Christ, il est le père des croyants (Ps 2,7; Jn 1,14; Rom 8,15s.).¹⁰ Par ceci, il se distingue fondamentalement aussi bien de l'être suprême éloigné, qui ne s'intéresse guère aux hommes et à leurs problèmes, que de Allah, qui est surtout expérimenté comme une destinée impersonnelle.¹¹

Dieu est un (Dt 4,35; 6,4). Toutefois, il l'est dans la trinité (Gn 1,1; Mt 3,13ss. par).¹² Celle-ci est déjà exprimée dans ses noms 'èlohim, une forme plurielle abstraite, qui est suivie par un verbe au singulier.¹³ Le Dieu trinitaire

⁶ Cp. Eichrodt, *Theology*: vol. 1, 36ss.

⁷ Hébr. יהוה yhwh.

⁸ Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952), 36s. (dorénavant Boman, *Das hebräische Denken*).

⁹ Gisela Kittel, *Der Name über alle Namen: Biblische Theologie*, Bd. 1, 2., durchgesehene Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 68.

¹⁰ Cp. George W. Peters, *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine biblisch-evangelische Missionstheologie*, 2. überarbeitete Aufl. (Bad Liebenzell: VLM, 1985), 45s. (dorénavant Peters, *Missionstheologie*).

¹¹ Cp. Klaus Hoppenworth, "Die Mission in ihrer Auseinandersetzung mit den Mächten in den nicht-christlichen Weltreligionen (in Hindusimus und Islam)," in *Mission als Kampf mit den Mächten: Zum missiologischen Konzept des "Power-Encounter"*, Hg. Klaus W. Müller (Bonn: VKW, 1993), 97.

¹² Voir pour une discussion étendue de la Trinité Henry C. Thiessen, *Esquisse de Théologie biblique* (Marne-la-Vallée: Editions Farel et Lennoxville: Editions Béthel, 1987), 103-114 (dorénavant Thiessen, *Esquisse*).

¹³ Hébr. אֱלֹהִים 'èlohim. Eichrodt, *Theology*: vol. 1, 185.

entretient une relation d'amour à l'intérieur de la trinité (Jn 3,35; 5,20).¹⁴ Ceci devient visible, par exemple, dans l'habitude de Jésus de prier des nuits entières (Lc 6,12; 9,18.28). Cette trinité est différente de la solitude de l'être suprême et de Allah (Sure 112,1).

Yahvé est le Dieu saint et juste (Es 6,3; 43,15; Rom 2,5). La sainteté est très proche au niveau de la langue et du contenu du "sacré" animiste. Elle décrit les limites, la séparation, le retrait dans les relations habituelles.¹⁵ Pour qu'il y ait justice, une attitude appropriée est nécessaire dans l'alliance et au sein de la communauté de l'alliance; ceci est facilement compréhensible pour les Guinéens qui sont un peuple orienté vers la honte et le groupe.¹⁶ Eichrodt la nomme la "fidélité dans l'amour conformément à l'alliance."¹⁷ Ainsi il unit la justice avec l'amour, la bonté et la grâce. L'attribut de l'amour différencie tout à fait Yahvé de l'être suprême de l'animisme et de Allah. Si, selon l'islam populaire, le chameau connaît le centième nom de Allah inconnu aux musulmans, les Chrétiens connaissent ce nom de Dieu: il s'appelle amour (Jn 3,16; 1Jn 3,16; 4,8).

Le Dieu de la Bible qui, dans l'histoire, est le Dieu qui parle et agit, est différent de l'être suprême muet et de Allah qui ne parle qu'au travers du Coran. Le Dieu vivant se révèle directement à l'homme, il établit une alliance avec lui, fait des promesses, bénit, maudit et conduit sa vie. Au travers de Jésus-Christ, il entre dans l'histoire de l'humanité de la manière la plus claire. Il ne communique pas seulement au sein de la trinité, mais aussi avec l'homme dans sa totalité. Il désire en contre partie une réponse, un engagement (Gn 17,1).¹⁸

3.2 La conception biblique de l'homme

Dans la Bible, nous voyons l'homme s'entretenir avec Dieu. L'homme se laisse sonder, se remettre en question et interpeller par Dieu.¹⁹ Il ne peut comprendre le Dieu omniscient, omniprésent, omnipotent, rédempteur et conducteur (Ps 139). Pour l'homme, ce Dieu créateur est à la fois proche et lointain. Dieu est proche de par sa connaissance intime et son aide continue. Il est lointain comme le "tout autre," le créateur au-dessus de la création (Es 29,16). La relation entre l'homme et Dieu repose sur le fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu (Gn 1,26s.) et sur l'alliance conclue entre eux (Ex 19,5; Rom 9,4).

¹⁴ Thiessen, *Esquisse*, 113.

¹⁵ Toutes les langues expriment "séparer": hébr. *qdš* - *qd*, grec. *τέμενος* - *τέμνειν*, lat. *sanctus* - *sancire*, polynés. *tabu*. Eichrodt, *Theology*: vol. I, 270.

¹⁶ K. Koch, "קִדְּשׁ gemeinschaftstreu, heilvoll sein," *THAT*, Bd. II, 507-530, 514ss. (dorénavant Koch, "קִדְּשׁ gemeinschaftstreu, heilvoll sein").

¹⁷ Allemand: *bundesgemässe Liebestreue*. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments: Teil I*, 155; cp. *Theology*: vol. I, 251.

¹⁸ Cp. G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, tenth impression (London: SCM Press, 1973), 12; Dierks, *Evangelium*, 121ss.

¹⁹ Wolff, *Anthropologie*, 11.

3.2.1 Corps - Ame - Esprit

La Bible ne nous livre pas une anthropologie systématique. Dans l'AT, nous trouvons la pensée stéréométrique pour décrire l'homme, c'est-à-dire, les différentes parties du corps sont largement interchangeables et désignent aussi leurs fonctions (Ps 6,3-5; 84,3; Pr 2,10s.; 18,15), ainsi que la pensée synthétique: une partie du corps désigne tout l'être humain (Es 52,7; Jg 7,2).²⁰ Les concepts tels que coeur, âme, corps, esprit, mais également oreille et bouche, main et bras sont, dans ce sens, interchangeables. L'anatomie de l'Ancien Testament présente l'homme comme des os, de la chair, de la peau et des nerfs (Job 10,11). "Afin de représenter un homme vivant, on doit y ajouter en dernier lieu le souffle"²¹, comme esprit de vie (Ez 37,5s).²²

"L'ossature"²³ comprend les os en tant que structure fondamentale de l'homme (Ps 139,15).²⁴ La "chair"²⁵ souligne la fragilité humaine, l'homme ayant été tiré de la poussière.²⁶ "L'âme"²⁷ désigne l'homme nécessaire. Le concept de la gorge décrit l'homme comme étant un moi débordant de vie, d'émotions, de besoins et de convoitises. En tant qu'être vivant, il aspire à la vie, c'est-à-dire, à Dieu.²⁸ Le "coeur"²⁹ représente le centre du conscient de l'homme vivant.³⁰ Ce concept est le concept anthropologique de l'AT rencontré le plus souvent et comprend les domaines du corps, de l'émotion, de l'intellect et de la volonté.³¹ Ce concept comprend toutes les dimensions de l'existence humaine. On peut en tirer des expressions qui comprennent tout l'être humain.³² "L'esprit"³³ décrit l'homme avec les pleins pouvoirs et munit de la puissance de vie donnée par Dieu.³⁴ Le concept peut également être utilisé pour les différents états d'esprit de l'homme (Jg 8,3; Jos 2,11) et se rapproche de l'utilisation du coeur dans la notion de l'âme. Il devient ainsi le centre de la volonté et de l'action de l'homme.³⁵

²⁰ Wolff appelle cela la pensée synthéto-stéréométrique. Wolff, *Anthropologie*, 14.

²¹ Hébr. רוּחַ (*ruah*).

²² Wolff, *Anthropologie*, 41.

²³ Hébr. עֲצָמוֹת (*'ètsèm*).

²⁴ Cp. עֲצָמוֹת (*'ètsèm*) comme l'organe de l'âme chez Eichrodt, *Theology: vol. 2*, 146.

²⁵ Hébr. בָּשָׂר (*basar*).

²⁶ Cp. Wolff, *Anthropologie*, 31ss.; G. Gerlemann, "בָּשָׂר Fleisch," *THAT*, Bd. I, 376-379; Dyrness, *Themes*, 87ss.

²⁷ Hébr. נֶפֶשׁ (*nèfèch*).

²⁸ Wolff, *Anthropologie*, 16ss., 47; C. Westermann, "נֶפֶשׁ Seele," *THAT*, Bd. II, 71-96, 77s.; cp. Dyrness, *Themes*, 85; Eichrodt, *Theology: vol. 2*, 134ss.

²⁹ Hébr. לֵב (*léb*).

³⁰ Wolff, *Anthropologie*, 43ss.; cp. Dyrness, *Themes*, 89; Eichrodt, *Theology: vol. 2*, 142ss.

³¹ Wolff, *Anthropologie*, 113.

³² F. Stolz, לֵב Herz," *THAT*, Bd. I, 861-867, 863.

³³ Hébr. רוּחַ (*rouah*).

³⁴ Wolff, *Anthropologie*, 36ss.; cp. Dyrness, *Themes*, 86; Eichrodt, *Theology: vol. 2*, 131ss.

³⁵ R. Albertz, C. Westermann, רוּחַ Geist," *THAT*, Bd. II, 726-753, 738, 741.

Dans le NT nous rencontrons les concepts analogues avec une influence notable de l'AT, mais également des champs sémantiques partiellement différents sous influence hellénistique. Pour le corps (*basar*) nous trouvons *sarx* et *soma*.³⁶ *soma* désigne plus l'homme en tant que personne, pendant que *sarx* signifie plus l'homme en tant que créature, donc également en tant qu'être concupiscent et pécheur. Dans l'AT, au contraire, le corps (*basar*) représente la partie de l'homme qui souffre de la maladie ou de la mort, mais ne représente pas la concupiscence qui est bien plus représentée par la notion de la "gorge/âme" (*nèfèch*).³⁷ Le champ sémantique du cœur est aussi bien rendu dans le NT par *nous*³⁸ que par *kardia*. Les deux représentent le centre de la personne, la personne toute entière, un être religieux et doté d'une conscience morale.³⁹ Les champs sémantiques de l'âme et de l'esprit dans l'AT et dans le NT sont largement identiques.⁴⁰

En parlant de cet aspect de l'homme nous ne devons pas oublier que pour un Hébreu l'homme forme une unité: l'homme n'a pas une âme, mais il est une âme, il n'a pas un corps, il est un corps. Des concepts tels que le "monisme,"⁴¹ la "dichotomie"⁴² et la "trichotomie,"⁴³ originaires de l'anthropologie grecque, émanent du système de pensée analytique.⁴⁴ Ils sont donc en opposition avec la pensée synthétique, hébraïque concernant l'unicité de l'homme.⁴⁵ Erickson parle de *conditional unity*, une unité conditionnée, dans laquelle les parties matérielles et immatérielles de l'homme constituent une unité qui est dissociée à la mort.⁴⁶ L'Hébreu y voit l'homme aussi comme une part de la communauté, comme *homo socialis*, gardé et relié au sein de la famille, de la parenté, de la

³⁶ Grec σάρξ (*sarx*) chair et σῶμα (*soma*) corps. Siegfried Wibbing, Hans-Christoph Hahn, "Leib," *TBLNT*, Bd. II, 867-875, 869.

³⁷ Horst Seebaß, "Fleisch," *TBLNT*, Bd. I, 342-347, 343. Pour une discussion approfondie de la signification de σάρξ (*sarx*) et σῶμα (*soma*) cf. aussi Ridderbos, *Paul*, 115-117, 126-130.

³⁸ Grec νοῦς (*nous*) l'intelligence, la raison, le sens.

³⁹ Kurt & Barbara Aland, Hg., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT & der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer*, 6., völlig neu bearb. Aufl. (1988), 1101-1102, et Ridderbos, *Paul*, 117s., 127s.

⁴⁰ ψυχή (*psuhè*) âme et πνεῦμα (*pneuma*) esprit correspondent largement à נֶפֶשׁ (*nèfèch*) et רוּחַ (*ruah*). Par contre les termes français ont des significations différentes. Günther Harder, "Seele," *TBLNT*, Bd. II, 1112-1119, 1114; Erhard Kamlah, "Geist," *TBLNT*, Bd. I, 479-489, 480s. Cp. la discussion à la section 2.3.1. Le concept du monde et de l'homme dans l'animisme.

⁴¹ Concept que l'homme est indivisible.

⁴² Concept que l'homme se compose de deux parties, une matérielle et une immatérielle.

⁴³ Concept que l'homme se compose de trois parties, corps, âme et esprit.

⁴⁴ Pour une discussion plus approfondie de ces concepts de l'homme cf. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 520-527 (dorénavant Erickson, *Christian Theology*); et Marliese Ebert, "Das Menschenbild von 1Thess 5,23," M.A. Thesis, CBS, Korntal, 1996, 3-8.

⁴⁵ Cp. Boman, *Das hebräische Denken*, 11-17. Hiebert l'appelle *wholism*. Hiebert, *Anthropological Insights*, 26.

⁴⁶ Erickson, *Christian Theology*, 536-538.

lignée et du peuple.⁴⁷ Robinson décrit cette orientation de groupe comme une *corporate personality* (Dt 26,5-10; Jos 24,15; Jér 31,29f).⁴⁸ Des concepts comme le salut et la justice comprennent des éléments communautaires, en ce qui concerne le bien de la communauté et le comportement à adopter au sein de celle-ci.⁴⁹

La conception européenne et séculière de l'homme en est fondamentalement différente. Elle est liée à l'anthropologie grecque et considère l'homme comme un individu autonome et indépendant de Dieu, des autres humains et de la nature. Cette conscience individuelle jointe à une responsabilité individuelle fait apparaître la grande différence qu'il existe par rapport à la conscience de groupe hébraïque. Selon la pensée analytique, l'homme est composé de différentes parties qui sont souvent en conflit entre elles. Ainsi sont soulignés l'antagonisme entre le corps et l'esprit, mais, selon la conception, l'importance est donnée plutôt à l'un qu'à l'autre. Par contre, nous sommes mis en garde contre la dichotomie biblique, non celle du corps et de l'esprit, mais l'attitude extérieure et les motivations intérieures (Es 26,13). Le lien fréquent entre le corps et le péché fait suite de son côté à la fausse interprétation de l'utilisation linguistique paulinienne du terme "chair."⁵⁰ Les distinctions entre le cœur et la tête, les sentiments et l'intellect ne sont pas non plus bibliques (cp. Pr 23,7). Le concept hébraïque du cœur comprend les sentiments, l'intellect et la volonté et correspond aux significations de l'esprit liées à l'âme.

Chez l'Européen, Dieu est intégré tout au plus dans un tiroir de sa conception du monde. Toutefois, ce Dieu ne pourra jamais prendre la place que Jahvé revendique pour lui-même. Le péché est en général exclu de cette conception du monde. S'il s'y trouve encore, il est considéré comme un acte erroné et non comme une séparation fondamentale de Dieu.

La conception humaine guinéenne se base sur la conception du monde animiste. On y voit l'homme comme une part en harmonie avec le cosmos et la société. Il s'agit d'obtenir un équilibre et une harmonie entre les hommes et les puissances. Les esprits des aïeux et la parenté y jouent un plus grand rôle que l'être suprême qui semble bien éloigné. L'homme comprend un corps et un ou plusieurs double(s) spirituel(s). La complexité de la relation peut être grande, elle est montrée par le concept de l'âme.⁵¹

En conclusion, nous remarquons que la conception humaine séculière en Europe et la conception animiste en Guinée sont toutes deux anthropocentri-

⁴⁷ Wolff, *Anthropologie*, 188ss.

⁴⁸ H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1946), 70, cité par Dyrness, *Themes*, 82.

⁴⁹ Hébr. salut שָׁלוֹם (*shalom*) et justice צְדָקָה (*tsedaqa*). G. Gerleman, "שָׁלוֹם genug haben," *THAT*, Bd. II, 919-935, 922; Koch, "צְדָקָה gemeinschaftstreu, heilvoll sein," 515.

⁵⁰ Ridderbos, *Paul*, 115s., 127ss.

⁵¹ Cp. la section 2.3.1. Le concept du monde et de l'homme dans l'animisme.

ques. L'homme européen est autonome, le Guinéen est pris dans un réseau compliqué d'interconnexions dans lesquelles il est nécessaire de garder l'harmonie. De l'autre côté, la conception humaine biblique est théocentrique. En cas de difficultés, l'europpéen séculier, vivant en individualiste et dans l'isolation a peu de solutions. Le Guinéen se rend chez le guérisseur qui va servir d'intermédiaire pour la reconstitution de l'harmonie. De l'autre côté, les croyants hébreu, européen et Guinéen se tournent vers Dieu, leur créateur et sauveur.⁵²

3.2.2 Conscience

Dans l'AT, on ne trouve pas de mot hébreu propre pour la conscience. Cependant, les reins sont considérés à plusieurs reprises comme organe de la conscience; cinq de ces passages incluent le cœur (Ps 7,10; 16,7; 26,2; 73,21; Jér 12,2; 17,10; 20,12).⁵³ La capacité de différencier entre le bien et le mal fait partie de la nature humaine (Gn 2,17; 3,22). Les lois sont nécessaires et doivent être respectées afin de garder de bons rapports au sein de la communauté. Celles-ci sont exprimées dans les commandements cinq à dix (Ex 20,12-17). Elles se trouvent sous des formes similaires dans diverses cultures. Pour l'Israélite, le problème de la conduite face à sa propre vie s'efface devant sa conduite face à Dieu. Il s'agit de rendre compte à Dieu de l'obéissance à la loi.⁵⁴

Dans le NT, la conscience (*suneidèsis*) est "celle qui connaît avec."⁵⁵ Elle est présentée aussi bien comme instance humaine que comme signe d'une instance externe à l'être humain (Rom 2,14s.). Les non-Juifs ont, d'une manière similaire, des lois dans leur cœur, c'est-à-dire dans leur conscience, tout comme les Israélites ont les commandements sur les tables de la loi. Des lois prennent naissance dans leur conscience au travers de l'intériorisation des normes de la société. Ces lois doivent toutefois être examinées par Dieu, l'autorité suprême. La conscience reste l'avant-dernière instance. Dieu jugera ce qui est caché chez l'homme (Rom 2,15). La conscience est en tant que part entière de la création sous l'autorité de Dieu.⁵⁶

Le NT va encore plus loin: le but des chrétiens est d'avoir une conscience pure, confirmée par l'harmonie entre la foi et la vie (Ac 24,16; 1Tim 1,5). Ainsi, le trou béant entre les motivations intérieures et la conduite extérieure est

⁵² Cf. aussi l'excellent résumé du concept biblique de l'homme chez Helmut Lamparter, *Das biblische Menschenbild*, Calwer Hefte 2 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1956).

⁵³ Wolff, *Anthropologie*, 64s.

⁵⁴ H.-Ch. Hahn, "Gewissen," *TBLNT*, Bd. I, 555-560, 555 (dorénavant Hahn, "Gewissen").

⁵⁵ Grec συνείδησις (*suneidèsis*) signifie conscience, littéralement "connaître avec." Pour le développement étymologique du terme conscience en allemand cf. E. Wolf, "Gewissen," *RGG*, Bd. II, 3. Aufl., 1550-1556, 1550f. (dorénavant Wolf, "Gewissen").

⁵⁶ Cp. Helmuth Egelkraut, Vorlesung Biblische Ethik und Mission, CBS, Korntal, 20.2.1996 (dorénavant Egelkraut, *Ethik*). Beyerhaus parle dans ce contexte de "l'action universelle du Saint Esprit avant Pentecôte" (*universales, vorpfingstliches Wirken des Heiligen Geistes*) se basant sur Peters. Peter Beyerhaus, *Er sandte sein Wort: Die Bibel in der Mission*, Bd. 1 (Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1996), 514 (dorénavant Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*); Peters, *Missionstheologie*, 86-92.

supprimé, alors que plus haut il était considéré comme dangereux (la dichotomie biblique). La bonne conscience est rendue possible par la puissance du pardon de Jésus-Christ. Au travers du sang de Jésus, la conscience est purifiée des oeuvres mortes (Hébr 9,14; 10,22). Voilà pourquoi le baptême peut également être une demande pour l'obtention d'une bonne conscience (1Pi 3,21).⁵⁷ Cette constatation implique que lors de la conversion la conscience doit être réorientée: la conscience s'oriente vers Dieu, elle devient théonome⁵⁸ (2Tim 1,3). Toutefois, ceci ne signifie pas que la conscience est purifiée immédiatement, mais elle vivra un lent remodelage au travers de l'enseignement de la Parole de Dieu et par la relation avec le Christ et la communion avec les autres chrétiens (Hébr 13,18ss.).

En conclusion, la conscience fait partie de l'homme créé à l'image de Dieu. Elle est la base de la capacité communautaire et ainsi de la capacité de l'homme de développer une culture et une religion.⁵⁹ Elle constitue la base pour les six derniers commandements du décalogue,⁶⁰ qui peuvent être trouvés sous formes variées dans diverses cultures. Néanmoins, la conscience est seulement l'avant-dernière autorité. Dieu revendique l'ultime autorité sur la conscience, ce qui est exprimé dans les trois premiers commandements du décalogue. La conscience est ainsi une instance humaine et en même temps le témoignage d'une instance extérieure à l'homme.⁶¹ Au lieu d'une autonomie idéaliste ou d'une hétéronomie communautaire de la conscience, nous trouvons une théonomie, c'est-à-dire une obéissance par la foi, conduit par une conscience orientée vers Dieu.⁶²

3.2.3 Couple - Famille

Dans le récit de la création, l'être humain, créé à l'image de Dieu, est présenté comme homme et femme. Ils ont les deux la même valeur, mais sont différents (Gn 1,27). La femme a été créée comme une aide et un vis-à-vis pour l'homme (Gn 2,18).⁶³ Lors du mariage, l'homme quitte sa famille et "se colle" à sa femme (Gn 2,24).⁶⁴ La caractéristique qui en résultera est qu'ils deviendront une seule chair; ceci peut être interprété dans le sens d'une solidarité durable dans la famille à cause de la parenté de même sang.⁶⁵ Dans ce texte on ne

⁵⁷ Hahn, "Gewissen," 557.

⁵⁸ Théonome signifie "dirigé par Dieu," littéralement "Dieu est la loi."

⁵⁹ Klaus W. Müller, *Vorlesungsunterlagen Interkulturelle Evangelistik und Elenktik*, FHM, Korntal, 1995. Cp. aussi Thomas Schirmacher, *Ethik: Lektionen zum Selbststudium*, Bd. 1 (Stuttgart-Neuhausen: Hänssler Verlag, 1994), 337.

⁶⁰ Les dix commandements (Exode 20,2-17).

⁶¹ Egelkraut, *Ethik*, 20.2.1996.

⁶² Wolf, "Gewissen," 1556.

⁶³ F. Horst, "Ehe. II. Im AT." *RGG*. Bd. II, 3. Aufl., 316-318, 316 (dorénavant Horst, "Ehe").

⁶⁴ Walter Trobisch, *I Married You*, 7th printing (Baden-Baden: Editions Trobisch, 1976), 31 (dorénavant Trobisch, *I Married You*).

⁶⁵ Hébr. *basar* signifie chair, corps, parenté. Wolff traduit "l'homme en état de nécessité." Pour une discussion détaillée de *basar* cf. Wolff, *Anthropologie*, 31ss.

mentionne pas les enfants de manière explicite, on peut donc en déduire que l'alliance matrimoniale peut également être entière sans enfants. Dès le début, l'accent dans la relation matrimoniale est mis sur l'équivalence, la différence et la fidélité.⁶⁶

La loi protège et soutient le mariage (Ex 20,14.17). La sexualité à l'extérieur du mariage est punie (Lv 19,20; Dt 22,22). Les prophètes comparent la relation au sein du mariage avec la relation entre Dieu et Israël, dont la mesure qualitative est la fidélité (Os 1-3; Jér 2,1s.; 3,1ss.; Ez 16; 23; Es 50,1; 54,5).⁶⁷

La tradition israélite, en ce qui concerne le mariage et le couple, ressemble à la tradition guinéenne. La structure familiale patriarcale correspond en règle générale au "mariage oral" qui a lieu avec l'entrée de la femme dans la maison familiale de l'homme, du *ba'al*, et sa soumission au mari détenteur de l'autorité matrimoniale (*be'ullat ba'al*). De plus, il existe aussi les alliances de concubines, les mariages-*beena* (Jg 8,31). Les effets juridiques du mariage commencent avec le paiement de la dot, le *mohar* (Dt 20,7).⁶⁸

En Israël, l'individu est intégré au groupe de la famille au sens large, qui est composée en général de quatre générations. Au marié et à ses jeunes frères s'ajoutent les femmes mariées et les filles non-mariées, ainsi que les esclaves (hommes et femmes), les amis et les travailleurs étrangers. Les familles au sens large sont membres d'une parenté, qui forme elle-même une lignée. La communauté des lignées s'appelle "la maison d'Israël," qui, en tant que peuple de Jahvé, forme une unité.⁶⁹

Jésus souligne que le mariage est une institution établie par Dieu; quiconque y porte atteinte, commet l'adultère (Mc 10,1-12 par, Lc 16,18 par, Mt 5,32). Il se réfère à l'ordre de la création et au décalogue et donne, avec l'interdiction du divorce, une appréciation tout à fait nouvelle à la femme parmi les Juifs de l'époque où les droits au sein du mariage revenaient entièrement au mari. D'autre part, il voit le couple à la lumière du règne de Dieu paraissant comme l'ordre de l'ancienne ère qui n'existera plus dans la nouvelle ère (Mc 12,25 par). Pour cette raison, on peut y renoncer pour le royaume de Dieu.⁷⁰

Paul compare le mariage à la relation entre Christ et l'église (Eph 5,21-33; 2Cor 11,2). L'amour, le don de soi et la fidélité doivent la caractériser. L'homme et la femme doivent se soumettre l'un à l'autre. Conformément à leurs différences, l'homme en tant que "tête" doit particulièrement aimer la femme, la femme doit particulièrement respecter l'homme.

⁶⁶ Cp. Robert Holst, "Polygamy and the Bible," *IRM LVI* (1967): 205-213, 206s. (dorénavant Holst, "Polygamy").

⁶⁷ Horst, "Ehe," 318.

⁶⁸ Cp. Roland de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 éd. revue (Paris: Cerf, 1961), 48-52 (dorénavant de Vaux, *Les institutions*) et Horst, "Ehe," 316s.

⁶⁹ Wolff, *Anthropologie*, 188ss.

⁷⁰ H. Greeven, "Ehe, III. Im NT," *RGG*, Bd. II, 3. Aufl., 318-320, 318 (dorénavant Greeven, "Ehe").

3.2.4 Polygamie

L'AT nous parle de plusieurs mariages polygames.⁷¹ Il semble toutefois qu'en Israël les mariages monogames étaient prédominants.⁷² Aucun des mariages polygames n'était jugé comme péché. La loi prend en considération leur existence et règle quelques situations précises (Ex 21,10; Lv 18,18; Dt 21,15). Dans le cadre du mariage du lévirat, la polygamie est même exigée dans certaines circonstances. (Dt 25,5ss.).⁷³ Dans le discours de condamnation de Nathan, les mariages polygames de David sont décrits comme un cadeau de Dieu (2Sam 12,8). Cependant, l'AT révèle les côtés négatifs des mariages polygames sans les cacher ni les embellir.⁷⁴ Voilà pourquoi les prescriptions relatives à la royauté mettent en garde contre les mariages polygames (Dt 17,17).

Le NT ne parle que d'une manière indirecte de la polygamie. Paul ordonne à Timothée et à Tite d'exiger des responsables d'églises d'être maris d'une seule femme (1Tim 3,2.12; Tit 1,6). Ces passages et d'autres mentions dans le Talmud et dans la Midrach nous laissent penser que la polygamie existait encore parmi les Juifs du temps du NT.⁷⁵ Le fait que dans le NT la polygamie n'apparaisse pas comme un problème nous montre que l'accent de l'Evangile n'était pas mis sur la forme du mariage, mais sur le chemin nouveau du salut ouvert par Jésus-Christ.

En résumé, la Bible nous donne l'image de la famille élargie aussi bien dans l'AT que dans le NT. L'individu est fermement intégré dans la communauté. La Bible ne prononce d'interdiction contre la polygamie ni dans l'AT ni dans le NT. La polygamie n'est ni un péché ni un adultère. Dieu utilisait les polygames et les bénissait. Cependant, sur la base des récits de la création et de la comparaison du mariage avec la relation entre Dieu et Israël, respectivement la relation entre Christ et l'église, nous pouvons conclure que la pensée de Dieu lors de la création était le mariage monogame. Une égalité entre les partenaires est garantie uniquement dans ce cadre-là. Il représente la condition pour une

⁷¹ Gn 4,19; 16,2; 26,34; 28,9; 29,30; Ju 8,30; 1Sam 1,2; 25,39; 2Sam 3,2ff; 5,13; 1R 11,1-8; 2R 10,1; 24,15; 2Chr 11,18ff; 13,21; 21,14; 24,3. Cp. de Vaux, *Les institutions*, 45-48; Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, Bd. 3, 8. unveränderte Aufl. (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1985), 647 (dorénavant Strack, Billerbeck, *Kommentar*); M. Drochner, "Polygamie," Seminararbeit, FHM, Korntal, 1995, 1; W. Pfau, "Die Implikationen der Bekehrung eines polygam-lebenden Menschen in einem asiatischen oder afrikanischen Kontext," Klausurarbeit, CBS, Korntal, 1996, 9s.

⁷² De Vaux, *Les institutions*, 47.

⁷³ Le lévirat décrit la tradition qu'un homme hérite l'épouse de son frère décédé. Cp. de Vaux, *Les institutions*, 63-65; Mbiti, *Afrikanische Religion*, 182.

⁷⁴ Gn 16,4f; 30,15f; 1Sam 1,6; 2Sam 13; 1R 1-2.

⁷⁵ Selon Strack, Billerbeck, *Kommentar*, 647s. Cp. l'argumentation contraire de Holst sur 1Tim 5,9 basée sur la supposition du manque de polygamie et polyandrie chez les Grecs et les Juifs. Il interprète 1Tim 3,2 de façon que "homme d'une femme" soit relatif à la fidélité dans un mariage monogame. Holst, "Polygamy," 211.

relation d'amour et de confiance jusqu'à la mort et pour une relation dans laquelle les besoins des deux époux puissent être satisfaits.

Sans interdire la polygamie, légale parmi les Juifs, Jésus préconise le mariage monogame afin d'éviter les conséquences mentionnées dans Mc 10,8-11 par et Lc 16,18.⁷⁶ Dans son discours, il adopte l'ordre de la création et rejette ainsi le droit et les coutumes des Juifs de son temps. Sans mentionner directement la monogamie et condamner la polygamie, il donne à la monogamie une valeur supérieure à celle de la culture. Pourtant, il limite le mariage à la vie terrestre. Face au royaume des cieux le mariage perd de son importance de manière qu'on peut même y renoncer. Ainsi, on ne peut en aucun cas mettre la question du mariage au même niveau que celle du salut.

3.3 La conception biblique du salut

La conception biblique du salut présuppose que l'homme déchu, s'est séparé de Dieu et a coupé la relation avec lui lors de sa convoitise à devenir l'égal de Dieu. (Gn 3,6). Depuis lors, l'intervention d'un tiers s'avère nécessaire pour rétablir cette relation et délivrer l'homme de son esclavage (Gn 3,15; Es 53; Jn 3,16).

3.3.1 Péché - Salut

La notion d'une "violation d'une norme"⁷⁷ est commun à tous les termes hébraïques pour péché. Ce comportement est établi dans le cadre de la relation au sein de l'alliance avec Dieu. Le juste (*tsaddiq*) est celui qui est juste devant Dieu, le délinquant (*racha'*) celui, déclaré coupable.⁷⁸ La nature du péché est caractérisée par les différents noms sous lesquelles il apparaît.⁷⁹ Le mot utilisé le plus souvent est *hatta't* qui signifie "manquer le but, manquer, se tromper;" c'est-à-dire, manquer le but de Dieu dans le cadre de la relation au sein de l'alliance.⁸⁰ Plus rarement, nous trouvons *'awon* "fléchir, changer de direction, se détourner du droit chemin, être dans l'erreur"⁸¹ et *p cha'* "révolte, rébellion".⁸² Le péché représente aussi bien un abandon de notre relation fidèle envers Dieu qu'une désobéissance à sa loi. Ajoutons que le péché de l'individu ne doit pas être séparé du péché du peuple.⁸³ Tous les concepts peuvent signifier aussi bien

⁷⁶ Greeven, "Ehe," 319.

⁷⁷ Allemand: *normwidriges Tun*. Eichrodt, *Theology*: vol.2, 381.

⁷⁸ Eichrodt, *Theology*: vol.2, 381, cp. aussi C. van Leeuwen, "רשע frevelhaft, schuldig sein," *THAT*, Bd. II, 813-818.

⁷⁹ Eichrodt, *Theology*: vol.2, 380.

⁸⁰ R. Knierim, "חטא sich verfehlen," *THAT*, Bd. I, 541-549, 541.

⁸¹ R. Knierim, "עוון Verkehrtheit," *THAT*, Bd. II, 243-249, 244f.

⁸² Eichrodt, *Theology*: vol.2, 380; Dyrness, *Themes*, 106. Par contre la traduction avec crime: R. Knierim, "פשע Verbrechen," *THAT*, Bd. II, 488-495, 489.

⁸³ Walther Günther, Wolfgang Bauder, "S nde," *TBLNT*, Bd. II, 1192-1205, 1195 (dorénavant Günther, Bauder, "S nde").

le péché lui-même, la faute résultant de celui-ci et sa punition.⁸⁴ Tous indiquent un éloignement de la norme et une perte de vue du but. Ainsi ces concepts sont proches du terme principal dans la LXX et le NT: *hamartia*.

La compréhension du péché dans le judaïsme tardif est influencée principalement par la loi. Les non-Juifs ne connaissent pas les lois de Dieu et sont donc tous pécheurs. L'idolâtrie, la fornication et l'effusion de sang sont considérés comme des péchés impardonnables. Les péchés commis par inadvertance peuvent être purifiés par des offrandes, des rites de purification, des bonnes oeuvres, la souffrance et le martyre.⁸⁵ Dans l'islam et dans certaines églises chrétiennes guinéennes on retrouve aujourd'hui une conception semblable du péché, avec des grands et petits péchés,

A la suite de l'importance donnée au terme *hamartia* dans la version LXX, le NT l'utilise comme une expression qui englobe tout ce qui est contre Dieu.⁸⁶ La signification de base de *hamartia* est de "manquer le but." A l'origine, le concept nous vient du tir à l'arc et décrit la distance entre le centre de la cible et le point d'impact de la flèche. Tous les autres termes sont supplantés par *hamartia* et sont à comprendre ainsi: *adikia* comme contraire à la justice, *parabasis* et *paraptoma* "marcher à côté, perdre le chemin."⁸⁷

La prédication de Jésus dépasse le concept juif du péché et rend la loi juive plus radicale, comme par ex. dans le sermon sur la montagne. Dès lors, le nouveau standard est incarné par sa personne (Mt 7,11 par; 12,31ss). Les justes et les injustes deviennent des pécheurs (Mt 1,21; Lc 1,77; 5,8). Jésus intervient lui-même en offrant sa vie à la place de moyens rituels d'expiation. Le baptême et le pardon des péchés prennent ainsi une autre dimension.⁸⁸

Les affirmations principales de Paul au sujet du péché sont décrites dans Rom 1-8. Juifs et non-Juifs échouent de la même manière devant la justice de Dieu, vivent loin de Dieu (*asebeia*) et dans l'injustice (*adikia*) (Rom 1,18). La loi produit la connaissance du péché (Rom 3,20; 5,20; 7,7ss.; Gal 3,22). Tel un précepteur elle sert à mener à la foi en Christ. Sans Christ, l'homme se trouve sur la voie "loi-péché-mort." Le péché est alors un but manqué (*hamartia*). L'homme, qui s'oppose à l'Esprit de Dieu, est captif de la chair (*sarx*); il est ennemi de Dieu et produit le péché ce qui entraîne la mort. Sous la loi, "esprit" et "chair" s'opposent l'un à l'autre à l'intérieur de l'homme (Rom 7,13-25; Gal 5,16-26). Le péché agit de manière universelle, presque telle une puissance sous la forme d'une personne (Rom 5,12.21; 7,9ss.). Cette affirmation, a conduit plus tard à la doctrine du péché originel.⁸⁹

⁸⁴ Eichrodt, *Theology*: vol.2, 413s.

⁸⁵ Günther, Bauder, "Sünde," 1196.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Günther, Bauder, "Sünde," 1192, 1199, 1201.

⁸⁸ Ibid., 1197.

⁸⁹ Günther, Bauder, *Sünde*, 1197; cp. Dyrness, *Themes*, 108s.

L'homme n'a accès au salut que grâce au sacrifice expiatoire de Jésus-Christ. Dans l'AT, l'état du salut est exprimé par le mot *chalom*. Ce concept comprend d'une part l'idée de "paix, amabilité", d'autre part l'idée de "bonheur, réussite, chance." L'expression "intégralité" comprend à la base tout ce qui appartient à une vie saine et harmonieuse.⁹⁰ Elle rassemble l'ensemble de ce que Dieu donne dans tous les domaines de la vie.⁹¹ Sur la base du "principe de causalité et rétribution,"⁹² les conceptions du paiement et de la récompense sont incluses, ce qui dans un sens positif produit la notion de "suffisance, contentement."⁹³ La justice et la bénédiction sont des synonymes dans le sens que le comportement conforme à la norme et à la communauté alliée à la bénédiction de Dieu, produisent ensemble le salut (Es 32,17; 48,18).⁹⁴

Dans la version LXX et le NT le terme *chalom* est rendu généralement par *eirènè* (paix) et plus rarement par *sotèria* (salut).⁹⁵ Son contenu est déterminé par le concept tiré de l'AT. Lorsque cette provenance n'est pas prise en considération, le concept est limité au terme "paix," ce qui, comme mentionné ci-dessus, ne représente que sa signification la plus limitée. *eirènè* comme venant de Dieu, se rapproche ainsi du concept *sotèria* (salut).⁹⁶ *eirènè* est attribuée sous la condition de l'œuvre de réconciliation avec Dieu par Jésus-Christ. C'est le signe de la nouvelle création déjà commencée par Dieu et rendue parfaite lors de l'avènement de Jésus-Christ.⁹⁷ Par rapport au concept de *chalom*, le concept d'*eirènè* comprend une restriction théocentrique énorme. Il se situe aussi dans la tension entre le "déjà" et le "pas encore" de la souveraineté de Dieu, entre le salut actuel et à venir, entre l'aspect du salut de l'en deçà et de l'au-delà.⁹⁸

Au niveau de la signification du concept de *chalom*, il correspond très bien à la représentation du salut parmi les Guinéens comprenant chance, satisfaction, santé, prospérité, paix et harmonie. Il dépasse toutefois la compréhension

⁹⁰ G. Gerleman, "שָׁלוֹם genug haben," *THAT*, Bd. II, 919-935, 922 (dorénavant Gerlemann, "שָׁלוֹם genug haben").

⁹¹ W. Foerster, G. von Rad, "εἰρήνη," *ThWNT*, Bd. II, 398-412, 406.

⁹² Terme technique pour un principe de causalité entre comportement et sort (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*, *schicksalsträchtige Tatsphäre*), d'un côté entre péché et culpabilité, malheur et maladie et d'autre côté entre comportement selon les normes et salut, succès, santé, prospérité et richesse d'enfants. Klaus Koch, *Spuren des hebräischen Denkens*, Hg. Bernd Janowski, Martin Krause (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 2; Siegfried Kreuzer, "Tatsphäre und gemeinschaftsgemäßes Verhalten," *Theologische Beiträge* 26 (1995): 218-224, 220s.

⁹³ Gerlemann, "שָׁלוֹם genug haben," 927, 932s.

⁹⁴ Hébr. צֶדֶקָה (*tsedaqa*) justice et בְּרָכָה (*beraka*) bénédiction. Gerlemann, "שָׁלוֹם genug haben," 934; cp. Koch, "צֶדֶק gemeinschaftstreu, heilvoll sein," 514s.; C.A. Keller, G. Wehmeier, "בָּרַךְ segnen," *THAT*, Bd. I, 353-376, 366.

⁹⁵ Grec εἰρήνη (*eirènè*) paix, salut et σωτηρία (*sotèria*) salut.

⁹⁶ H. Beck, "Friede," *TBLNT*, Bd. I, 388-393, 389f. (dorénavant Beck, "Friede"). Cp. aussi W. Mundle, J. Schneider, L. Coenen, "Erlösung," *TBLNT*, Bd. I, 258-272, 264s.

⁹⁷ Beck, "Friede," 390.

⁹⁸ Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 484, 497.

guinéenne du salut en raison de son extension comprenant Dieu, en particulier son Fils Jésus-Christ, l'au-delà et l'eschatologie. D'autre part, sa signification limitée à la paix ou au salut ne peuvent pas convaincre le Guinéen.⁹⁹

3.3.2 Culpabilité - Justice

Linguistiquement, la culpabilité, comme résultat objectif du péché, n'est pas différenciée du péché par une expression particulière, mais désignée par le même mot. La désignation la plus fréquente pour faute est *'awon* "se plier, changer de direction, se détourner du droit chemin, être dans l'erreur." En plus de celle-ci, on utilise également le mot principal pour péché *hatta't* "faire fausse route, manquer le but, se tromper."¹⁰⁰ L'hébreu n'a pas d'intérêt particulier à distinguer le péché de la culpabilité. En considérant le "principe de rétribution,"¹⁰¹ une attitude non conforme à la norme ou à la communauté représente une faute inéluctable face à la société et face à Dieu; il en résulte une punition sous forme d'exclusion de la communauté et suivi d'autres malheurs (Gn 42,21); de même, une attitude conforme entraîne une récompense équitable. La "justice"¹⁰² signifie un état de santé sain, inattaquable et salubre sur la base d'une attitude correcte vis-à-vis de la communauté.¹⁰³ Au niveau eschatologique, la justice fait partie d'un concept de base du salut et d'une marque distinctive des temps messianiques.¹⁰⁴ Le concept se rapproche donc du concept *chalom*. Le vrai juste est le serviteur de Dieu, l'innocent mort pour les injustes (Es 53).

Dans le judaïsme tardif, la justice est en accord avec la loi de l'obéissance et l'acquisition de rétributions. La bienfaisance et l'amour comptent parmi les plus méritoires: nourrir les affamés, habiller ceux qui sont nus, consoler les malheureux, visiter les malades et aller vers les prisonniers (Mt 25,35f).¹⁰⁵ Ceci correspond au sentiment de mérite des musulmans et également d'une grande partie des chrétiens guinéens.

Dans le NT, la culpabilité est rendue par de nombreux termes qui se rapprochent tous du concept du péché évoquant le but manqué - *hamartia*. Dans le NT cependant, *hamartia* reste la signification principale pour le péché et la faute. Le péché possède un caractère plutôt actif, alors que la faute révèle un

⁹⁹ Cp. Dierks, *Evangelium*, 167-180.

¹⁰⁰ Le terme spécial אָחָם (*'acham*) "culpabilité" est moins important. Il est aussi utilisé pour le sacrifice de culpabilité. Le fait que רָשָׁע (*rasha'*) "impie" est utilisé pour la désignation de la culpabilité religieuse montre l'importance de la langue judiciaire pour la terminologie religieuse. Eichrodt, *Theology*: vol. 2, 413-416; cp. aussi R. Knierim, "אָחָם Schuldverpflichtung," *THAT*, Bd. I, 251-257, 255; C. van Leeuwen, "רָשָׁע frevelhaft, schuldig sein," *THAT*, Bd. II, 813-818.

¹⁰¹ Allemand: *Tun-Ergehen-Zusammenhang, schicksalsträchtige Tatsphäre*.

¹⁰² Hébr. תְּשֻׁבָּה (*tsedaqa*).

¹⁰³ Cp. Koch, "צַדִּיק gemeinschaftstreu, heilvoll sein," 516s.

¹⁰⁴ G. Quell, G. Schrenk, "δικαιο," *ThWNT*, Bd. II, 176-229, 188.

¹⁰⁵ Horst Seebaß, "Gerechtigkeit," *TBLNT*, Bd. I, 502-509, 503 (dorénavant Seebaß, "Gerechtigkeit").

état de chute passif face aux instances supérieures d'un tribunal humain ou d'un tribunal de nature divine. La faute est, par conséquent, un concept juridique. On trouve ceci en particulier dans le terme *enochos*, le terme technique de la langue juridique, qui constate la faute d'un accusé devant le tribunal.¹⁰⁶

Dans le NT, le seul chemin menant à la justice¹⁰⁷ est la foi en Jésus-Christ (Rom 3,26.28; 5,1; Gal 2,16). Chez Paul, c'est le concept de la justice qui est utilisé le plus souvent et de manière très diverse. Dans l'annonce de la justice de Dieu et de la justification, Paul est celui qui se réfère le plus à la tradition de l'AT. Chez lui, la justice de Dieu est l'action de Dieu pour son peuple - suite à l'alliance que Dieu avait faite. La désobéissance des humains envers Dieu (Gn 3) conduit à la condamnation pour tous (Rom 3). L'acte de justice du seul juste, Jésus-Christ, conduit à la justification des hommes (Rom 5,16ss.).¹⁰⁸

3.3.3 Honte - Prestige

La Bible nous rapporte qu'avant leur désobéissance, Adam et Eve étaient nus et qu'ils n'en avaient pas honte (Gn 2,25).¹⁰⁹ Après la chute, ils se cachèrent de honte (Gn 3,8-11). Le mot hébreu utilisé est *boch* "avoir honte l'un de l'autre, se sentir honteux."¹¹⁰ Le résultat du péché n'est pas ressenti comme culpabilité, mais comme honte. Nous observons une attitude de honte typique comme conséquence directe: se cacher, éviter la personne et porter un masque.¹¹¹ La honte et des désignations proches¹¹² sont employées plus fréquemment dans l'AT en relation avec le péché que des expressions utilisées pour la culpabilité, en particulier dans les psaumes et dans les prophètes (Ps 31,17; Es 42,17; 44,9-11; Jér 3,24s.).¹¹³ On comprend donc pourquoi Baal *bochèt* est appelé "honte."¹¹⁴ Il est

¹⁰⁶ Sont à mentionner encore αἰτία (*aitia*) "cause, faute, culpabilité," qui traduit dans la LXX partiellement le terme hébreu עוֹן (*avon*) et figure par exemple sur l'inscription à la croix (Mt 27,37 par), et ἐλέγχω (*élengho*) "convaincre," qui dépasse la signification judiciaire. Friedrich Thiele, Hans-Georg Link, "Schuld," *TBLNT*, Bd. II, 1092-1101, 1092s., 1096.

¹⁰⁷ Grec δικαιосύνη (*dikaïosunè*).

¹⁰⁸ Seebaß, "Gerechtigkeit," 506s. En grec justification est δικαίωσις (*dikaïosis*).

¹⁰⁹ Cp. Noble, *Naked and not Ashamed*, 26-32; David J. Hesselgrave, *Counseling Cross-Culturally* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 171 (dorénavant Hesselgrave, *Counseling*).

¹¹⁰ F. Stolz, "ברשׁ zuschanden werden," *THAT*, Bd. I, 269-272, 271 (dorénavant Stolz, "ברשׁ zuschanden werden"); Martin A. Klopfenstein, *Scham und Schande nach dem Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bôš, klm und hpr*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Bd. 62, Hg. O. Cullmann und H.J. Stoebe (Zürich: Theologischer Verlag, 1972), 17, 206 (dorénavant Klopfenstein, *Scham und Schande*).

¹¹¹ Des termes similaires sont קָלַם (*kalam*) "pointer du doigt, accuser" הָפֵר (*hafér*) "être gêné ou embarrassé" et קָלוֹן (*qalon*) "petitesse." Klopfenstein, *Scham und Schande*, 109, 170, 184, 206.

¹¹² Honte, ignominie, opprobre, gêne, couvrir ou perdre la face, nudité, déshonneur, moquerie, raillerie, dérision (cp. Ps 44,13-15). Shin Funaki interprète les différentes situations honteuses par "perdre la face." Shin Funaki, "The Significance of the Old Testament Concept of 'Losing Face'," M.A. Thesis, Wheaton College, Wheaton, 1957.

¹¹³ Noble, *Naked and not Ashamed*, 26.

¹¹⁴ Stolz, "ברשׁ zuschanden werden," 272.

l'opposé de Dieu, le Roi tout puissant et le Seigneur, c'est-à-dire, un vaurien infâme. Vu que la malchance, la misère, la déception, la honte et le déshonneur sont toujours associés au péché (Job 4,7-9), le destin de l'ouvrier de Dieu est en premier lieu évalué comme péché (Es 53,3). A ce sujet, ce qui se révèle tout à fait nouveau, comme dans le livre de Job, c'est que la honte ne met pas en évidence le péché, mais manifeste ici la justice du Serviteur de Dieu (Es 53,11s.; Job 42,10).¹¹⁵

La honte est également nommée plusieurs fois dans le NT (Rom 1,26; 1Cor 6,4s.; 11,14; 15,34; 2Cor 6,8; Eph 4,11-13). Les termes les plus fréquents sont *aidos* "profond respect, pudeur," *aischunè* "honte, ignominie" et *atimia* "dés-honneur."¹¹⁶ Le premier concept *aidos* se réfère davantage à la crainte de Dieu comme celui de la piété (1Tim 2,9). Le deuxième concept, *aischunè*, plus fréquent, décrit plutôt la honte éprouvée dans les relations personnelles (1Pi 2,6).¹¹⁷ *atimia* signifie déshonneur, infamie (Rom 1,26).¹¹⁸ Jésus-Christ, alors qu'il n'avait commis aucun péché, a supporté la plus grande des ignominies sur la croix; cependant celle-ci lui a été comptée en gloire (Hébr 12,2; Phil 2,9-11). Le but fondamental de Paul est que le croyant n'ait pas honte (Rom 9,33, citation tirée de Es 28,16).¹¹⁹ Les croyants doivent demeurer en Christ afin que lors de son retour ils n'éprouvent pas la honte d'être éloignés de lui. (1Jn 2,28).

Le concept contraire de la honte est la gloire. Le terme hébreu *qalon* "méprisable, bassesse" le montre clairement, l'antonyme est *kabod* signifiant "valeur, honneur, gloire."¹²⁰ Dans le NT, la gloire humaine est rendue par *timè* alors que la gloire de Dieu est traduite par le terme *doxa*.¹²¹

Dans l'AT comme dans le NT, la honte est en relation étroite avec le péché et appartient aux sentiments et attitudes élémentaires de l'homme déchu.¹²² Elle est liée à la perte de l'honneur (cp. 2Sam 13,12s.). Elle est orientée vers les hommes ou vers Dieu. La honte peut aussi bien être une sensation subjective, un sentiment, qu'un fait objectif et par là-même signifier une séparation entre l'homme et Dieu en raison du péché.¹²³

¹¹⁵ Klopfenstein, *Scham und Schande*, 209.

¹¹⁶ Hans-Georg Link, Erich Tiedtke, "Scham, Schande," *TBLNT*, Bd. II, 1064-1067, 1064s. (dorénavant Link, Tiedtke, "Scham, Schande"); Sverre Aalen, "Ehre," *TBLNT*, Bd. I, 204-210, 209 (dorénavant Aalen, "Ehre"). D'autres termes sont: ἐντρέπω, ὀνειδίζω, ἐλέγξω, δειγματίζω, θρῆναμβεύω. Cp. Wunderli, "Consciences," 129-137.

¹¹⁷ Link, Tiedtke, "Scham, Schande," 1064; Noble, *Naked and not Ashamed*, 27.

¹¹⁸ Aalen, "Ehre," 209.

¹¹⁹ Link, Tiedtke, "Scham, Schande," 1066; Noble, *Naked and not Ashamed*, 36-38.

¹²⁰ Klopfenstein, *Scham und Schande*, 206.

¹²¹ Aalen, "Ehre," 204.

¹²² Klopfenstein, *Scham und Schande*, 208s.

¹²³ Cp. le résumé excellent chez Wunderli, "Consciences," 124-137.

3.3.4 Pardon - Sacrifice - Grâce

L'homme déchu, séparé de Dieu, a besoin du pardon afin de restaurer l'alliance rompue (Es 1,2ss.; Ps 2,1ss.). Dans l'AT, le pardon passe d'abord par le sacrifice expiatoire cultuel, le sacrifice pour le péché *hatta't* et le sacrifice pour la culpabilité *'acham* (Lv 4-6).¹²⁴ "En Israël, les sacrifices ne sont pas des performances humaines. Ils ont été institués par Dieu. Ils sont des signes montrant que l'homme ne peut choisir n'importe quel chemin pour aller à Dieu. Ils sont ainsi des expressions de la reconnaissance du règne de Dieu ..." ¹²⁵ La relation entre le péché et le mal ne peut être enrayée que par Jahvé, en détournant la conséquence négative d'une action de l'auteur et de sa communauté sur un animal - le substitut meurt (Lv 16,20ss.). Etant donné que selon la conception israélite, le sang est le porteur de la vie, il sert de moyen expiatoire (Lv 17,11). Le jour des expiations, le souverain sacrificateur aspergeait le propitiatoire placé au-dessus des deux tables de la loi (hébreu *kipporèt* "couverture," grec *hilastèrion* "moyen expiatoire"). Au travers de cette traduction la version LXX a éliminé le malentendu païen qu'il s'agit, lors de l'expiation, d'influencer Dieu pour obtenir une réconciliation du bas en haut.¹²⁶

Nous voyons deux effets dans le sacrifice expiatoire israélite: en premier lieu, l'apaisement de la colère divine par l'humiliation et la réparation, ensuite, le changement de l'état souillé du pécheur à un état pur.¹²⁷ "Le sacrifice expiatoire est accompagné par la confession des péchés, la prière, les remords et la repentance (Lv 5,5; 16,21; Nb 5,7; 1Sam 7,5f)."¹²⁸ Le meilleur résumé de cette attitude est le mot hébreu pour repentance: *chub*.

Plus tard, il apparaît que les offrandes d'animaux ont un effet limité et qu'elles ne peuvent effacer tous les péchés: le péché de la maison d'Eli, le péché de Saül, le péché d'Israël et de Juda ne peuvent finalement plus être expiés par des offrandes (1Sam 2,34; Es 1,11-15). Le dernier moyen pour le pardon des péchés est le sacrifice expiatoire vivant du Serviteur de Dieu, le sacrifice de péché du juste pour beaucoup d'hommes (Es 53). "... un 'échange bienheureux' est accompli de *musar* et *chalom*, de châtiment et salut, au travers

¹²⁴ Le terme classique, qui est utilisé peu, est סָלַח (*salah*) "pardonner" (Lv 4,20ss; 5,6ss). D'autres termes plus fréquents sont נָסַח (*nasa'*) "faire grâce du péché resp. d'une peine" (Gn 18,26; Ps 24,18) et כִּפָּר (*kipper*) "couvrir, expier" (Es 22,14). Eichrodt, *Theology: vol. 1*, 161ss.; F. Thiele, "Opfer," *TBLNT*, Bd. II, 993-997, 995; J.J. Stamm, "סָלַח vergeben," *THAT*, Bd. II, 150-160, 151; F. Stolz, "נָסַח aufheben, tragen," *THAT*, Bd. II, 109-117, 110; F. Maass, "כָּפַר sühnen," *THAT*, Bd. I, 842-857, 843.

¹²⁵ Helmuth Egelkraut, "Vergebung im AT - Ein Arbeitspapier," Vorlesungsunterlagen Alttestamentliche Theologie im Lichte der Psalmen, CBS, Korntal, 1996 (dorénavant Egelkraut, "Vergebung").

¹²⁶ Hans-Georg Link, Herwart Vorländer, "Versöhnung," *TBLNT*, Bd. II, 1302-1314, 1305.

¹²⁷ Eichrodt, *Theology: vol. 1*, 161.

¹²⁸ Eichrodt, *Theology: vol. 1*, 161s., 457, vol. 2, 443, cité par Egelkraut, "Vergebung," 2.

duquel les pécheurs deviennent justifiés."¹²⁹ Dieu lui-même est l'auteur du pardon (Ps 25,11; 51,18s.; 65,4; Es 6,7). Le pardon provient de la nature propre de Dieu. Son nom signifie: Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité (Ex 34,6).¹³⁰

Dans le NT, le pardon, en tant que renouvellement de la relation brisée entre l'homme et Dieu, prend la place principale dans la prédication. Le pardon des péchés par l'action rédemptrice de Christ (Col 1,14; Eph 1,7) est annoncé au moyen de la prédication (Lc 24,47; Ac 10,42s.; 13,38), l'exhortation spirituelle, le baptême (Ac 2,38) et la Sainte Cène (Mt 26,28). Le pardon permet l'annulation du péché (Mc 2,5 par) et en même temps l'admission du pécheur à qui une nouvelle vie est offerte dans la communauté chrétienne (Lc 13,43; 15,20ss.). La repentance et la confession des péchés précèdent ou suivent le pardon (Mc 2,1-12).¹³¹

Chez Paul nous trouvons une précision et une différenciation du concept du pardon par les concepts de rédemption, justification et réconciliation.¹³² Le terme "rédemption" met en lumière l'aspect de libération de la puissance du péché, libération qui a lieu au-travers du don d'une contre-partie, la "rançon".¹³³ La "justification" illustre avant tout l'aspect juridique de l'acquittement de la culpabilité: redevenir juste par la mort à la croix du juste, notre substitut. Nous pouvons en conclure que l'homme ne peut être justifié que par sa foi en Christ (Rom. 3,26.28).¹³⁴ Le concept de la "réconciliation" souligne le rétablissement de la relation avec Dieu: Dieu lui-même est le réconciliateur par la mort de Jésus-Christ, ce qui représente un changement absolu par rapport au monde environnant non-chrétien, qui connaît la divinité uniquement comme objet de réconciliation. (Rom 5,10s.; 2Cor 5,18s.). La réconciliation est donc l'expression du renversement de la vie en inimitié entre Dieu et les hommes (Rom 5,12). Il s'agit d'une action unilatérale de Dieu en Christ, son don envers les hommes.¹³⁵ Le don signifie toutefois la "grâce"¹³⁶ constituée par l'incarnation du don de soi dans le sacrifice de Jésus-Christ (Jn 3,16; Rom 3,24ss.).¹³⁷

¹²⁹ Martin Luther cité par Eichrodt, *Theology*: vol. 2, 452.

¹³⁰ Ici quatre termes de l'AT pour grâce sont mentionnés: רַחֲמִים (*rahamim*) "miséricorde," חֵן (*hen*) "grâce," חֶסֶד (*hèsèd*) "bonté" et אֱמֶת (*'èmet*) "fidélité," dans la liaison caractéristique "bonté et fidélité." Cp. H.J. Stoebe, "גָּנְדִּיג gnädig sein," *THAT*, Bd. I, 587-597, 594; H.J. Stoebe, "טוֹב Güte," *THAT*, Bd. I, 600-621, 601f.; H. Wildberger, "גָּמַל fest, sicher," *THAT*, Bd. I, 177-209, 201; H.J. Stoebe, "רַחֲמִים sich erbarmen," *THAT*, Bd. I, 761-768, 761.

¹³¹ Herwart Vorländer, "Vergebung," *TBLNT*, Bd. II, 1263-1267, 1265.

¹³² Grec ἄφεσις (*aphésis*) pardon, ἀπολύτρωσις (*apolytrosis*) rédemption, δικαίωσις (*dikaiosis*) justification et καταλλαγή (*katallagè*) réconciliation.

¹³³ Grec λύτρον (*lytron*) rançon. W. Mundle, J. Schneider, L. Coenen, "Erlösung," *TBLNT*, Bd. I, 258-272, 258, 260.

¹³⁴ Horst Seebaß, "Gerechtigkeit," *TBLNT*, Bd. I, 502-509, 506s.

¹³⁵ Hans-Georg Link, Herwart Vorländer, "Versöhnung," *TBLNT*, Bd. II, 1302-1314, 1308.

¹³⁶ Grec grâce χάρις (*charis*).

¹³⁷ H.H. Eßer, "Gnade," *TBLNT*, Bd. I, 590-598, 593.

Dans le concept animiste guinéen, l'homme est une part entière du cosmos et de la société. Le but est d'obtenir un équilibre et une harmonie entre les hommes et les puissances. L'esprit des aïeux et la parenté y jouent un rôle bien plus important que l'être suprême lointain. Afin de les disposer favorablement, il s'avère nécessaire de leur offrir des offrandes et des cadeaux. Dans ce cas, l'offrande possède un caractère utilitaire en raison de la motivation profonde: je te donne afin que toi, tu me donnes. Les aïeux et les membres de la famille sont, en quelque sorte, manipulés. L'idée d'une morale standard derrière la sainteté et la justice de Dieu, ainsi que l'idée d'un don sans arrière-pensée, lui sont étrangers. Le péché est interprété comme une conduite qui n'est pas conforme au groupe, ceci sans être en relation avec un quelconque Dieu. Ainsi, la rédemption du péché ne s'avère pas nécessaire, mais bien plutôt la délivrance des multiples besoins quotidiens et de la violence qui apparaît entre les humains.

4 INCIDENCES PRATIQUES SUR LE SERVICE MISSIONNAIRE EN GUINEE

Un missionnaire, qui arrive dans une société avec un arrière-plan animiste et islamique populaire, orientée avant tout vers la honte et le prestige, se sent au début totalement désécurisé par ce comportement qu'il découvre sans le comprendre. Sa tâche première est de s'imprégner de la culture guinéenne. De plus, il s'intéresse sur ce qu'est effectivement "une bonne nouvelle pour les pauvres" et recherche à découvrir qui ils sont (Es 61,1s.; Lc 4,18s.).¹ Il est aussi important de s'identifier à ces personnes et de prendre conscience des processus de communication et de contextualisation.²

4.1 La communication et la contextualisation

4.1.1 Etre disponible

Afin de connaître les gens et leur culture il s'avère nécessaire de passer du temps avec eux. Pour les Africains, le temps n'est pas dirigé par la montre, mais par les "événements."³ Il y a un temps pour se lever, un temps pour porter de l'eau, un temps pour récolter du bois, un temps pour faire du feu, un temps pour manger, un temps pour semer ou pour récolter, un temps pour naître ou pour mourir (cp. Ec. 3,1-8). Tout comme l'Hébreu, l'Africain voit son passé de façon très présente. Mais il vit dans le présent qui comprend également le passé proche et le futur proche. L'avenir est en quelque sorte derrière lui, il ne peut donc pas le concevoir. La planification d'un avenir lointain est pour cette raison difficile pour lui.⁴ Pour l'Africain, il est essentiel d'avoir du temps pour ses amis. Ne pas avoir de temps pour quelqu'un signifie: tu n'es pas important pour moi.

¹ La première prédication de Jésus à Nazareth Lc 4,18s résume la philosophie de travail de l'équipe missionnaire de la Mission Philafricaine en Guinée. Cf. Hannes Wiher, "Die Sendung des Messias: Eine Exegese zu Jes 61,1-2," Seminararbeit, CBS, Korntal, 1996, et pour la question: "Qui sont les pauvres?" Donald P. Brandt, "The Poor and the Lost: A Wholistic View of Poverty," *Missiology: An International Review* XXIII (1995): 259-266.

² D'après Nida les deux problèmes les plus importants du missionnaire sont l'identification et la communication. Eugene A. Nida, *Customs and Cultures* (New York: Harper and Brothers, 1954), 250s., cité par Lowell L. Noble, "Can St. Paul's Methods Be Ours?" *PA* 8 (1961): 180-185, 185. Cp. Edward Rommen, *Die Notwendigkeit der Umkehr* (Giessen und Basel: Brunnen-Verlag, 1994), 164f. (dorénavant Rommen, *Umkehr*).

³ Andreas Fuglesang, *About Understanding: Ideas and Observations on Cross-Cultural Communication* (Uppsala: Dag Hammarskjöld Foundation, 1982), 37.

⁴ Mbiti nomme le passé en Swahili *zamani*, le présent *sasa*. Mbiti, *Afrikanische Religion*, 18-35, part. 18s., cf. aussi John S. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background* (London: Oxford University Press, 1971), 24ss. (dorénavant Mbiti, *New Testament Eschatology*); cp. le concept hébreu du temps chez Wolff, *Anthropologie*, 75-83.

4.1.2 Respecter l'autre

La culture africaine est bien plus proche de la culture biblique, en particulier de la culture hébraïque, que la culture européenne.⁵ Ses valeurs centrales sont: premièrement, le respect de la personnalité de l'autre; deuxièmement, les traditions communautaires (*koinonia*) comme le partage des biens nécessaires à la vie et la soumission dans le groupe; troisièmement, éviter l'emploi de la force, des argumentations ou de tirer profits d'avantages personnels. Celles-ci sont aussi des valeurs bibliques.⁶ Le missionnaire arrive donc non seulement comme envoyé, mais aussi comme quelqu'un qui apprend et qui reçoit beaucoup en retour.

En premier lieu, le missionnaire essaie de comprendre la conscience des autochtones. Il rend conscient le fonctionnement de la conscience et observe ces conséquences dans les décisions, les réactions et dans l'attitude des hommes. Il le fait d'autant plus facilement qu'il comprend le rôle que la culture a joué pour la formation de sa propre conscience.

Ensuite, il apprend à discerner entre la "mauvaise conscience" produite par la compréhension biblique, et la "mauvaise conscience" causée par une infraction des conventions culturelles - d'abord en lui-même, puis chez les autres. Ce discernement l'aide à mener une vie exemplaire.

Pour cette raison, le missionnaire évite toute intervention autoritaire au sein de la vie communautaire et dans le travail avec les chrétiens autochtones. Il se distingue par son humilité. Ainsi, il reconnaît qu'en temps qu'étranger, il se trouve en mauvaise position pour imposer la manière d'appliquer les principes bibliques en situations concrètes. Il respecte également la conscience des chrétiens autochtones, et l'œuvre du Saint-Esprit et de la Bible dans la direction de leur conscience.⁷

4.1.3 Parler la même langue

L'annonce du message biblique est un processus de communication. Dans ce processus, "l'expéditeur"⁸ désire communiquer des vérités bibliques à son

⁵ Des similarités se trouvent en: le concept de Dieu, le sens de communauté, l'importance de la généalogie, les traditions de mariage et de famille, le culte, la musique, la parole comme puissance (bénédiction et malédiction), le concept de justice (principe de causalité [*Tun-Ergehen-Zusammenhang, schicksalwirkende Tatsphäre*]). Mafico, "Old Testament," 402. Cf. aussi Tite Tiénou, *Thailand Report*, 8s. et Kwesi A. Dickson, "Continuity and Discontinuity between the Old Testament and African Life and Thought," in *African Theology en Route*, eds. Kofi Appiah-Kubi, Sergio Torres (Maryknoll, Orbis Books, 1979), 102-104 (dorénavant Dickson, "Continuity and Discontinuity") et Kwesi A. Dickson, *Theology in Africa* (Maryknoll: Orbis Books, 1984), 62-73, 160-180 (dorénavant Dickson, *Theology in Africa*). Pour des différences cf. Byang H. Kato, *Pièges théologiques en Afrique* (Abidjan: CPE, 1981), 27-51 (dorénavant Kato, *Pièges*).

⁶ Cp. les valeurs des Indiens Lengua au Paraguay. Jacob A. Loewen, "Lengua Indians and their 'Innermost'," *PA* 13 (1966): 252-272.

⁷ Cf. Priest, "Elenctics."

⁸ Aussi source, orateur, communicateur. Le dernier est le terme le plus large.

destinataire. Il choisit un message parmi la profusion de possibilités. Ce choix possède un contenu intentionnel pour atteindre un but précis. Le processus est appelé la codification. L'acceptation du message dépend de la crédibilité, de la force d'attraction et de l'autorité de l'expéditeur.⁹

Le message peut être verbal et non-verbal.¹⁰ La langue comprend des signes et des symboles. Lorsque la langue est maîtrisée, les signes sont compris sans difficultés. Les symboles sont fortement liés à un contexte et sont souvent mal compris.¹¹ Le message est un message par lui-même.¹² Pour que le message soit convaincant, il doit être fondé et crédible.¹³

Le "destinataire"¹⁴ fait un choix entre les informations reçues et en interprète le contenu. Plusieurs facteurs jouent un rôle lors de la retransmission: l'arrière-plan culturel de l'expéditeur et du destinataire, l'attention du destinataire et les perturbations lors de la transmission. Le message est réduit de manière sélective par plusieurs filtres.¹⁵ Le choix subjectif à partir de la perception du message peut déformer celui-ci de manière considérable.¹⁶ Le nombre et la complexité des informations sont décisifs pour leur compréhension.¹⁷

Pour une bonne communication il n'est pas seulement question de transmettre des informations, mais aussi de les recevoir en retour. Une bonne communication comprend la transmission et la réception, la parole et l'écoute. L'expéditeur devient par la même occasion le destinataire. Ainsi la communication se transforme en dialogue.¹⁸

Mis à part la dimension humaine, la communication chrétienne possède une dimension divine; elle comprend la relation avec Dieu.¹⁹ La communication divine se produit d'une manière incarnée, pour les hommes et au travers des hommes. Jésus-Christ est le modèle divin de l'incarnation (Jn 1,14; Phil 2,5-11; Hébr 1,2). Pour cette raison, la communication divine appartient à la communi-

⁹ Edward Rommen, *Namenschristentum: Theologisch-soziologische Erwägungen* (Bad Liebenzell, VLM, 1985), 100ss. (dorénavant Rommen, *Namenschristentum*).

¹⁰ Selon Hesselgrave moins que 35% est verbal et plus que 65% non-verbal. David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally: An Introduction to Missionary Communication* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980), 278 (dorénavant Hesselgrave, *Communicating Christ*).

¹¹ James F. Engel, *Zeitgemäße christliche Kommunikation* (Bad Liebenzell: VLM, 1989), 20 (dorénavant Engel, *Kommunikation*) et Edward T. Hall, *The Silent Language*, 2nd ed. (Westport: Greenwood Press, 1980), 38f.

¹² Nida parle de la communication incarnatoire. Eugene A. Nida, *Message and Mission* (New York: Harper & Row, 1960), 226, cité par Dierks, *Evangelium*, 12, 36.

¹³ Cp. le modèle de Toulmin élargi chez Rommen, *Namenschristentum*, 135.

¹⁴ D'autres termes sont auditeur, récepteur, répondant (angl. *respondent*). Le dernier terme inclut la possibilité de la rétro-information (angl. *feedback*).

¹⁵ Rommen, *Namenschristentum*, 149.

¹⁶ Engel, *Kommunikation*, 19s.

¹⁷ Rommen, *Namenschristentum*, 145s.

¹⁸ Hiebert, *Anthropological Insights*, 165s.

¹⁹ Rommen basé sur Hendrick Kraemer. Rommen, *Umkehr*, 160.

cation humaine et, en même temps, la dépasse (Mt 10,20).²⁰ Le Saint-Esprit est le communicateur divin par excellence (Lc 10,21; 12,12; Jn 16,13; 2Pi 1,21s.).²¹

Dans la mission, le missionnaire est lui-même le message. Il porte donc une grande responsabilité lors du choix du message et de sa transmission. Il devrait avoir appris la culture de ses auditeurs au travers d'une analyse profonde et avoir appris leur langue. Son message dépend des destinataires. Il connaît leurs manières de penser et leurs réflexes d'interprétation.²² Il répond aux besoins réels de l'auditeur et non seulement aux besoins qu'il a remarqués lui-même. A cet effet, il doit s'engager dans les besoins ressentis par les destinataires.²³ L'orateur s'ouvre lui-même à Dieu et à la conduite de son Esprit.²⁴ Le respect de toutes les règles de communication ne sert à rien si le Saint-Esprit n'offre pas la compréhension du message. Le Saint-Esprit peut franchir toutes les frontières des communications anthropologiques.

4.1.4 Le processus de contextualisation

Dans la missiologie, la contextualisation est un nouveau concept créé par Shoki Coe²⁵ en remplacement des termes "enculturation,"²⁶ "inculturation,"²⁷ "accommodation"²⁸ et "indigénisation."²⁹ Le concept de contextualisation doit inclure

²⁰ Pour le modèle d'incarnation de Jésus comme base pour communication et contextualisation cp. Nida, *Message and Mission*, 226; Dierks, *Evangelium*, 35f.; Byang H. Kato, *Biblical Christianity in Africa*, Hg. Tite Tiénou (Achimota: Africa Christian Press, 1985), 24 (dorénavant Kato, *Biblical Christianity*); Harriet Hill, "Lifting the Fog on Incarnational Ministry," *EMQ* 29 (1993): 262-269.

²¹ Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 285-289, 312-321, 505-531, part. 285, 509.

²² Charles H. Kraft, *Communication Theory for Christian Witness* (Nashville: Abingdon, 1983), 89-108 et Charles H. Kraft, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective* (Maryknoll: Orbis Books, 1980), 131-138, cité par David J. Hesselgrave, Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods & Models*, second printing (Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 192 (dorénavant Hesselgrave, Rommen, *Contextualization*).

²³ Partir des besoins ressentis (*felt needs*) pour arriver à travers les besoins observés (*observed needs*) vers les besoins réels (*real needs*). Klaus W. Müller, *Vorlesung Interkulturelle Kommunikation*, CBS, Korntal, 16.10.1995.

²⁴ Rommen appelle cela transparence. Rommen, *Umkehr*, 165.

²⁵ Shoki Coe, Ahron Sapiezian, *Ministry in Context* (London: SPK, 1972), 20, cité par Rommen, *Umkehr*, 166.

²⁶ Processus à travers lequel un enfant ou un missionnaire s'intègre dans une culture.

²⁷ Adaptation avec un échange culturel au niveau de la langue et du symbolisme de la communication.

²⁸ Adaptation "non critique" avec changement de l'attitude et accueil d'éléments de la culture prévalente. Pratique prédominante de l'église catholique. Cp. Hesselgrave, Rommen, *Contextualization*, 125; Rommen, *Umkehr*, 169f.

²⁹ Intégration culturelle de l'église dans une culture concernant le message et les structures. Elle s'exprime entre autres dans les trois autonomies: 1^{er} soutien indépendant, 2^e administration indépendante, 3^e propagation indépendante. Cp. les méthodes de Nevius présentées en John L. Nevius, *Die Gründung und Entwicklung missionarischer Gemeinden*, Übers. & Hg. Wolf Christian Jaeschke (Bonn: VKW, 1993), in Bong Rin Ro, Marlin L. Nelson, Hg., *Korean Church Growth Explosion*, rev. ed. (Seoul: Word of Life Press, 1995), 15, et discutées par Peter Beyerhaus, "The Three Selves Formula," *IRM* LIII (1964): 393-407.

tout ce que ces termes expriment et même davantage. La contextualisation représente un processus de transmission des vérités bibliques non seulement conformes à l'écriture, mais également pertinentes pour la culture. Ceci exige d'être fidèle et véridique à la révélation divine, telle qu'elle a été transmise par l'écriture, tout en restant significatif pour les cultures et sous-cultures respectives.³⁰ La contextualisation est verbale et non-verbale. Elle comprend toutes les activités de la mission dans le sens large, de la traduction de la Bible, l'interprétation et l'application, l'évangélisation, l'enseignement, l'implantation d'églises ainsi que l'organisation au sein de l'église, le genre de culte et le style de vie missionnaire.³¹ Elle renferme une analyse minutieuse de la culture, une exégèse sérieuse de la Bible, un examen de la culture de départ à la lumière de la Bible et, si nécessaire, la création de nouveaux éléments.³² Tiénou propose une méthode à trois dimensions. Idéalement, les trois étapes devraient être entreprises en même temps: une analyse multidisciplinaire de l'église, un examen de la culture et une exégèse de la Bible par rapport à la culture.³³

4.1.5 La conception de la culture

La culture et le langage font partie de la création et des commandements donnés par Dieu pour l'homme (Gn 1,28; 2,15-17.19.24). L'homme est créé à l'image de Dieu.³⁴ Après la chute, la culture n'est plus seulement déterminée par les commandements de Dieu, mais aussi par le péché (Gn 4). Avec la dissémination de la population à l'époque de la tour de Babel (Gn 11) l'unité de la langue disparaît et la culture se diversifie de plus en plus. Par la vocation d'Abraham, Dieu crée une nouvelle culture et une nouvelle langue dans laquelle il peut se révéler (Gn 12). La culture devient le contexte de la révélation divine.³⁵ Israël, et plus tard la communauté chrétienne, doivent vivre et créer une culture modèle (Dt 4,6-8; Rom 12,1-2; 1Pi 2,9). Celle-ci possède quelques caractéristiques partielles et temporaires de la nouvelle culture que

³⁰ Rommen, *Biblische Kontextualisierung*, 21.5.1996; Rommen, *Umkehr*, 174s.; cp. Tite Tiénou, "Indigenous African Christian Theologies: The Uphill Road," *IBMR* 14 (1990): 73-77, 76 (dorénavant Tiénou, "Indigenous African Christian Theologies").

³¹ Rommen parle du cercle de contextualisation qui inclut la prédication, l'enseignement, l'édification de l'église et la mission. Rommen, *Biblische Kontextualisierung*, 21.5.1996; Hesselgrave, Rommen, *Contextualization*, 200.

³² "Creation of New." Ce processus est appelé contextualisation "critique" par Hiebert. Hiebert, *Anthropological Insights*, 186ss., cf. graphique 188.

³³ Tite Tiénou, "Forming Indigenous Theologies," in *Toward the Twenty-first Century in Christian Mission*, eds. James M. Phillips, Robert T. Coote (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 245-252, 249s. (dorénavant Tiénou, "Forming Indigenous Theologies").

³⁴ Du point de vue anthropologique l'homme possédant une conscience devient capable à créer une culture et une religion et à s'intégrer dans une société. Klaus W. Müller, *Vorlesungsunterlagen Interkulturelle Evangelistik und Elenktik*, FHM, Korb, 1995.

³⁵ William J. Larkin, Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age* (Columbia: Columbia Bible Seminary Press, 1992), 191ss. (dorénavant Larkin, *Culture and Biblical Hermeneutics*).

Dieu créera lors du retour de Jésus et de l'apparition des nouveaux cieux et de la nouvelle terre (Ap 20,4; 21,3.24).

Du point de vue anthropologique, la culture est un acquis social, une image du monde transmise par le langage³⁶ ou un groupe de règles pour assumer l'existence.³⁷ De par sa relativité, elle ne peut pas être le fondement ou la source de la vérité absolue.³⁸ Elle est plutôt le contexte dans lequel on peut rechercher des repères pour transmettre la vérité biblique, afin que le message devienne significatif pour l'auditeur.

Selon Hesselgrave, la culture renferme sept dimensions qui doivent être respectées pour qu'un message devienne significatif au niveau culturel: une conception du monde, un modèle de pensée ("une logique"), des modèles de langage (le monde est interprété par la langue), des comportements, des moyens de communication, des structures sociales, des stratégies de décision.³⁹ Tous les messages doivent passer au travers de cette grille culturelle. Plus la différence des divers composants des deux cultures est grande, plus la tâche de la contextualisation est ardue. Un syncrétisme occulte se développe lorsque l'échange entre deux cultures est refusé rendant le message étranger à la culture. Un syncrétisme ouvert se crée lorsque la culture est acceptée d'une manière non-critique.⁴⁰ Arthur Glasser va encore plus loin en affirmant qu'il n'existe pas de contextualisation sans éléments syncrétiques.⁴¹ Ces différents jugements nous montrent que la contextualisation est une recherche d'équilibre entre adaptation culturelle et syncrétisme. En Afrique, les églises africaines indépendantes en sont un exemple. Ce qui pour certains est une bonne contextualisation, est pour d'autres du syncrétisme.⁴²

4.1.6 Le triangle culturel

Au minimum trois cultures sont incluses dans le processus de contextualisation. Hesselgrave le nomme le triangle culturel.⁴³ Premièrement, la parole de Dieu a été transmise dans la culture hébraïque ou helléniste romaine. Deuxièmement,

³⁶ Larkin, *Culture and Biblical Hermeneutics*, 194.

³⁷ Käser, *Fremde Kulturen*, 130.

³⁸ Y opposé la vue de quelques anthropologues: chercher la vérité dans le contexte, c'est à dire dans la culture (*search the truth in context*).

³⁹ Hesselgrave, *Communicating Christ*, 276, 412, cité par Hesselgrave, Rommen, *Contextualization*, 203s.

⁴⁰ Hiebert appelle cela contextualisation "refusée" resp. "non critique": Hiebert, *Anthropological Insights*, 183ss., graphique 188.

⁴¹ Klaus W. Müller, Vorlesung Interkultureller Gemeindebau, CBS, Korntal, 24.5.1996.

⁴² David B. Barrett, ed., *African Initiatives in Religion* (Nairobi: East African Publishing House, 1971), 93, 147-159 (dorénavant Barrett, *African Initiatives*); David B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa: an Analysis of 6000 Contemporary Religious Movements* (Nairobi: Oxford University Press, 1968), 96 (dorénavant Barrett, *Schism and Renewal*).

⁴³ Un concept de Eugene A. Nida adapté par Hesselgrave, *Communicating Christ*, 73, et Hesselgrave, Rommen, *Contextualization*, 200.

le missionnaire ou l'évangéliste, en provenance de la culture occidentale, va interpréter le message avec sa compréhension culturelle préliminaire. Il apporte le message dans la culture guinéenne qui elle aussi introduit sa propre compréhension préliminaire. La communication dans le cadre de trois cultures peut connaître des déformations du message qui entraînent des malentendus. Ils ne sont atténués que par la traduction de la Bible dans la langue de la culture cible et par l'intégration des autochtones dans le ministère.⁴⁴ De cette manière les auditeurs de la culture cible abordent directement les concepts et la pensée biblique, sans avoir à passer par la culture du missionnaire.⁴⁵

Le processus de contextualisation aboutit à une théologie autochtone.⁴⁶ Comme "pères" de la théologie africaine nous pouvons nommer l'anglican John Mbiti et l'évangélique Byang Kato.⁴⁷ Parmi les théologiens de renom d'Afrique occidentale nous trouvons Byang Kato, Bolaji Idowu et Tokunboh Adeyemo du Nigeria, Kwame Bediako, Kwesi Dickson et John Pobee du Ghana et Tite Tiénou du Burkina Faso.⁴⁸ Les idées de ces théologiens, ainsi que les contacts

⁴⁴ Wendland y donne les conseils suivants: mise en valeur des autochtones, formation, travail en équipe, accompagnement (*indigenization, instruction, interaction, investigation*). Ernst R. Wendland, "The 'Interference Factor' in Christian Cross-Cultural Communication: With Special Reference to South-Central Africa," *Missiology: An International Review* XXIII (1995): 267-280, 277s. (dorénavant Wendland, "The Interference Factor").

⁴⁵ Une des raisons pour les malentendus de Mahomet concernant la christologie est certainement le manque de traduction de la Bible en arabe. Pour la question de la nouvelle identité de l'église Africaine cf. Tite Tiénou, "Which Way for African Christianity: Westernization or Indigenous Authenticity?" *EMQ* 28 (1992): 256-263, 261.

⁴⁶ Pour le développement d'une théologie Africaine cf. les articles de Tite Tiénou, "Indigenous African Christian Theologies" et "Forming Indigenous Theologies," et de Kwame Bediako, "The Roots of African Theology," *IBMR* 13 (1989): 58-65.

Une introduction dans les théologies du tiers monde est présentée par William A. Dyrness, *Learning about Theology from the Third World* (Grand Rapids: Zondervan, 1990) (dorénavant Dyrness, *Learning about Theology*); pour une introduction dans la théologie Africaine avec un jugement critique cf. Richard J. Gehman, *Doing African Christian Theology: An Evangelical Perspective* (Nairobi: Evangel Publishing House, 1987) et du côté non évangélique Gwinyai H. Muzorewa, *The Origins and Development of African Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1985); cf. aussi les bibliographies.

⁴⁷ Leurs oeuvres les plus importantes sont: Mbiti, *Afrikanische Religion*; Mbiti, *New Testament Eschatology*; John S. Mbiti, *Bibel und Theologie* (Göttingen: V&R, 1987); Kato, *Biblical Christianity*; Kato, *Pièges*, avec une critique de Mbiti, 61-107. Un résumé excellent et critique de l'oeuvre de ces deux théologiens se trouve chez Constance Irina Feyler, "Afrikanische Theologie: Motive und Ziele - eine Untersuchung aus evangelikaler Sicht," M.A. Thesis, CBS, Korntal, 1994, 59-64, 84-89.

⁴⁸ Leurs oeuvres principales sont: Tokunboh Adeyemo, *Salvation in African Tradition* (Nairobi: Evangel, 1979) (dorénavant Adeyemo, *Salvation*); Kwame Bediako, "Biblical Christologies in the Context of African Traditional Religions," in *Sharing Jesus in the "Two Thirds" World*, Vinay Samuel, Chris Sugden, eds. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) (dorénavant Bediako, "Biblical Christologies"); Dickson, *Theology in Africa*; Bolaji Idowu, *Towards an Indigenous Church* (Oxford: Oxford University Press, 1965); John S. Pobee, *Towards an African Theology* (Nashville: Parthenon Press, 1979); Tite Tiénou, *The Theological Task of the Church in Africa* (Accra: African Christian Press, 1982). Bediako, Dickson et Pobee sont des Presbytériens, Idowu Méthodiste, Tiénou et Adeyemo sont des Évangéliques. Cf. leur considération critique chez Feyler, "Afrikanische Theologie."

des églises indépendantes avec les religions africaines traditionnelles, ont apporté une grande partie des idées de ce travail.⁴⁹

4.2 Les concepts du péché et du salut

La compréhension occidentale du péché et du salut est empreinte de culpabilité. Dans d'autres cultures ces concepts sont marqués par la honte. Lorsque l'Evangile est annoncé dans une telle culture, le message doit être lié à ces concepts. Dans le passé, le manque de connaissance de ces différences a souvent conduit à une chrétienté superficielle et à une déculturation.⁵⁰ Pour cette raison, le missionnaire doit apprendre à connaître comment les personnes de cette culture conçoivent le péché et le salut. Pendant le processus d'apprentissage il pourra comparer la compréhension de cette culture avec la sienne et avec celle de la Bible.⁵¹

4.2.1 La conception guinéenne du péché et du salut

Le concept du péché est différent d'une culture à une autre. Nous l'esquisserons pour les cultures guinéennes animistes, orientées vers la honte. Dans les cultures animistes, le péché est un „mépris des règles qui produit une disharmonie et porte atteinte à un monde ordonné et cohérent.“⁵² Ce monde comprend une communauté de personnes (les vivants, les morts et les personnes qui ne sont pas encore nées), de dieux et d'esprits.⁵³ Le péché détruit l'harmonie de la vie et se manifeste par la maladie, la stérilité et les catastrophes. La détérioration des relations au premier plan de ce concept est, pour cette raison, adapté à une culture orientée vers la honte.⁵⁴

Les concepts de péché et de salut sont étroitement liés. Les cultures animistes possèdent des définitions sociales et théologiques du salut ; toutefois, les sociales prédominent - comme dans le concept du péché. En outre, elles sont orientées vers ce monde-ci. Adeyemo écrit que dans les religions traditionnelles africaines, le salut comprend au minimum trois éléments: "Premièrement,

⁴⁹ Recommandé par Tiénou, *Thailand Report*, 18. Des idées peuvent aussi être tirées de la rencontre de l'islam, des religions traditionnelles africaines et du christianisme. Cf. Sanneh, *West African Christianity*, 210-241, et comme un exemple spécial Jon P. Kirby, SVD, "Anthropology of Knowledge and the Christian Dialogue with African Traditional Religions," *Missiology* XX (1992): 323-341, part. 340.

⁵⁰ Des exemples se trouvent chez Noble, *Naked and not Ashamed*, 81; Rommen, *Umkehr*, 40-41 et Victor Uchendu, "Missionary Problems in Nigerian Society," *PA* 11 (1964): 105-117, 114 (dorénavant Uchendu, "Missionary Problems").

⁵¹ Cp. Wayne T. Dye, "Toward a Cross-Cultural Definition of Sin," *Missiology* IV (1976): 27-41; Hans Kasdorf, *Die Umkehr: Bekehrungen in ihren theologischen und kulturellen Zusammenhängen* (Erzhausen: Schönbach-Druck, 1989), 123.

⁵² Gailyn Van Rhee, *Communicating Christ in Animistic Contexts* (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), 279 (dorénavant Van Rhee, *Animistic Contexts*).

⁵³ John S. Mbiti, "God, Sin and Salvation in African Religion," *A.M.E. Zion Quarterly Review* 100 (1989): 2-8, cité par Van Rhee, *Animistic Contexts*, 279.

⁵⁴ Cp. l'influence islamique du concept du péché des Jaba au Nigéria chez Kato, *Pièges*, 45s.

l'admission dans la communauté des vivants et des morts-vivants, deuxièmement, la délivrance de la puissance des mauvais esprits et troisièmement, la possession d'une certaine puissance de vie."⁵⁵ La bonne nouvelle que le missionnaire désire formuler et vivre doit répondre à ces attentes. Celui qui croit en Christ se joint à la communauté de croyants. La puissance de Jésus-Christ le libère de toutes les puissances démoniaques et le remplit de vie.⁵⁶ "Dans le contexte africain, le salut possède la même signification que la vie."⁵⁷ Dès lors, le péché est une diminution du salut et de la puissance de vie. Il ne s'identifie pas à l'intention du pécheur, mais au résultat de l'action.

Comment le pécheur parvient-il au salut? Les animistes voient Dieu comme étant le créateur lointain, non-concerné par les êtres humains et non-intéressé. Ses représentants, les aïeux, doivent attirer son attention sur les hommes au travers d'offrandes. L'offrande possède un caractère utilitaire et transmet le message suivant: je te donne afin que tu me donnes aussi. Les aïeux sont donc les intermédiaires du salut.⁵⁸ En relation avec ces offrandes, on produit souvent dans le cadre d'un rituel des fétiches ou "médicaments," en malinké *bassi*, contenant du *mana*. Ceux-ci sont en quelque sorte les "porteurs de bénédiction."

Inversement, le Dieu chrétien est venu jusqu'à nous par son fils qui mourut pour nous et rétablit, au-travers de son sacrifice, la relation avec Dieu. Le mouvement et l'intérêt ne partent plus des animistes vers Dieu, mais de Dieu vers les hommes. Le croyant vit dans une relation d'amour avec Dieu, qui détermine sa vie entière ainsi que sa relation avec les autres.

Le salut change notre relation avec Dieu et avec les hommes et nous donne la victoire sur tous nos ennemis. Le péché détruit cette communion avec Dieu et avec les hommes et il en résulte une défaite face aux puissances ennemies. Le péché conduit à un état de honte et d'impureté qui déshonore Dieu et fait manquer le but à l'homme. Pour ce dernier, le chemin vers Dieu ne passe pas par la manipulation, mais par la reconnaissance de son péché devant Dieu et devant les hommes et par l'acceptation de l'offre du pardon au-travers du sacrifice de Jésus. Cette justification libère de la honte et rétablit l'harmonie qui avait été détruite.

⁵⁵ Les morts-vivants sont les ancêtres. Adeyemo, *Salvation*, 94, cité par Van Rheezen, *Animistic Contexts*, 290. Cp. une définition similaire chez les Anang au Nigéria chez Kenneth Enang, *Salvation in a Nigerian Background: Its Concept and Articulation in the Annang Independent Churches* (Berlin: Reimer Verlag, 1979), 107 (dorénavant Enang, *Salvation*), résumé chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 120, et Harry Sawyerr, "Sin and Salvation: Soteriology Viewed from the African Situation," in *Relevant Theology for Africa: Report on a Consultation of the Missiological Institute at Lutheran Theological College, Mapumulo, Natal, September 12 - 21, 1972*, ed. Hans-Jürgen Becken (Durban: Robinson & Co., 1973), 126-138, 129s.

⁵⁶ Cp. la contextualisation du concept du salut dans les églises indépendantes parmi les Anang chez Enang, *Salvation*, 308-326, résumé chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 133-135.

⁵⁷ Dierks, *Evangelium*, 150.

⁵⁸ Dierks, *Evangelium*, 153.

4.2.2 Les modèles bibliques du pardon

Quel est le modèle biblique pour le pardon pouvant toucher le Guinéen?⁵⁹ Le modèle de la justification se base sur la conscience orientée vers la culpabilité. Pour cette raison il risque d'être mal compris par des personnes orientées vers la honte. Nous trouvons un modèle raccourci de la justification si l'on s'appuie, par ex., uniquement sur 1Jn 1,9: le Dieu des chrétiens pardonne les péchés quand on les confesse. Peu est mentionné sur la repentance, la conversion, le discipolat, le péché d'omission et la réparation des dommages et des relations. Un système de grâce bon marché résulte de ce modèle raccourci de la justification: des péchés comme infraction contre les lois peuvent être réparés par une simple confession.

La grâce bon marché signifie la grâce en tant qu'enseignement, en tant que principe, en tant que système ... La grâce bon marché signifie la justification des péchés et non ... la justification du pécheur faisant repentance, ... qui abandonne son péché et se convertit ... La grâce bon marché est la grâce que nous avons envers nous-mêmes.

La grâce bon marché, c'est la prédication du pardon sans repentance, c'est le baptême sans la discipline au sein de la communauté, c'est la sainte cène sans la reconnaissance des péchés, c'est l'absolution sans la confession personnelle. La grâce bon marché c'est la grâce sans le discipolat, la grâce sans la croix, la grâce sans Jésus-Christ devenu homme et vivant aujourd'hui.⁶⁰

Ce modèle raccourci de la justification peut maintenir l'aspect légaliste de la compréhension du péché animiste. En raison de cette tendance, ce modèle ne peut être appliqué en Guinée qu'après des explications approfondies dans l'idée de Bonhoeffer.⁶¹

La justification est plus accessible au-travers du modèle du sacrifice expiatoire. Les animistes et les musulmans connaissent les moyens d'expiation servant de substitut. De cette manière, le pécheur passe de l'état souillé à l'état de pureté.⁶² Sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon (Lv 17,11; Hebr 9,22), car dans le sang se trouve la puissance de vie que Dieu a donnée.⁶³ La prudence est de rigueur en ce qui concerne l'attitude générale envers les cadeaux et les sacrifices, attitude qui provient du message: je te donne, afin que tu me

⁵⁹ Sacrifice, justification, réconciliation et rédemption. Cp. chap. 3.3.4 Pardon - Sacrifice - Grâce, et Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 77, 456, 499s.

⁶⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, Hg. Martin Kuske, Ilse Tödt (München: Kaiser, 1989), 29-30 (dorénavant Bonhoeffer, *Nachfolge*), en partie cité chez Noble, *Naked and not Ashamed*, 80.

⁶¹ Cp. les conséquences du modèle de justification sur la culture des Anang chez John C. Messenger, "The Christian Concept of Forgiveness and Anang Morality," *PA* 6 (1959): 97-103, 100s. (dorénavant Messenger, "The Christian Concept of Forgiveness").

⁶² Cp. Eichrodt, *Theology: vol. 1*, 161; Thomas Bruce, "The Gospel for Shame Cultures," *EMQ* 30 (1994): 284-290, 286.

⁶³ Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 498.

donnes.⁶⁴ Pour cette raison, le sacrifice expiatoire de Jésus doit être délimité: un cadeau de Dieu sans conditions, ce qui signifie la grâce.⁶⁵

Le sacrifice expiatoire est un moyen qui conduit à la réconciliation.⁶⁶ Dans le modèle de la réconciliation on souligne le fait que le péché détruit la relation entre Dieu et l'homme. Il ne s'agit pas uniquement de mauvaises actions, mais aussi de péchés par omission. Les relations brouillées doivent être améliorées par un changement d'attitude. La réconciliation obtenue par Dieu par le sacrifice vivant de Jésus nous aide dans ce processus. (Col 1,20). La grâce ne signifie pas simplement le pardon des péchés reconnus, mais conduit vers le rétablissement de la relation entre Dieu et l'homme. Elle devient une grâce à un "prix élevé."⁶⁷ Le concept principal en hébreu et en grec pour péché est aussi: manquer le but ou s'écarter de la norme. L'aspect social aussi bien que l'aspect théologique des concepts du péché et du salut sont pris en considération dans le modèle de la réconciliation. Il est donc bien approprié pour les Guinéens qui sont orientés vers la honte.

Le modèle de la rédemption est également vital pour les Guinéens qui vivent des contraintes sociales et matérielles. Toutes sortes de puissances et de forces menacent leur existence. Celles-ci s'expriment sous formes de maladie, de manques, d'isolation, d'hostilité ou de catastrophes. Le fait de savoir que Jésus-Christ est vainqueur de toutes ces puissances leur donnent la sécurité nécessaire dans la lutte de leur existence. (Rom 7,24s.; 1Cor 15,57; 2Cor 2,14). Il est le Seigneur (*kyrios*), le Sauveur (*sotèr*) et le Tout-Puissant (*pantokrator*) (Lc 2,11; Ap 1,8). Tout pouvoir lui a été donné dans le ciel et sur la terre, sur les puissances démoniaques et sur les violences entre les hommes (Mt 28,18).⁶⁸

Les différents modèles du salut de Adeymo sont particulièrement bien compréhensibles. Selon lui, dans les religions traditionnelles africaines, le salut comprend en premier lieu l'adoption dans la communauté des vivants et des morts-vivants (des ancêtres). Le modèle de la réconciliation est le plus adapté en ce qui concerne cet aspect. De plus, le salut comprend la délivrance de la puissance des esprits mauvais pour laquelle convient le modèle de la rédemption. Ensuite, pour les animistes, le salut implique la possession de la puissance de vie. Le croyant reçoit la puissance du Saint-Esprit après le renouvellement de la conscience (repentance, conversion - *metanoia*) et le changement

⁶⁴ F. Thiele, "Opfer," *TBLNT*, Bd. II, 993-997, 993.

⁶⁵ Cf. Kassoum Keita, *Le seul sacrifice* (Abidjan: CPE, 1992).

⁶⁶ Cp. la signification du terme *hilastèrion* au chap. 3.3.4 Pardon - Sacrifice - Grâce. H.-G. Link, H. Vorländer, "Versöhnung," *TBLNT*, Bd. II, 1302-1314, 1305.

⁶⁷ Bonhoeffer, *Nachfolge*, 31.

⁶⁸ Cp. le concept de la réconciliation et de la rédemption des Anlo au Ghana chez Christian R. Gaba, "Man's Salvation: Its Nature and Meaning in African Traditional Religion," in *Christianity in Independent Africa*, eds. E. Fasholé-Luke, R. Gray, A. Hastings, G. Tasie (London: Rex Collins, 1978), 389-401, cité par Mbiti, *Bibel und Theologie*, 139s. et le modèle de rédemption chez Lowell L. Noble, "A Culturally Relevant Witness to Animists," *PA* 9 (1962): 220-222, 221.

d'attitude qui est certifié par le baptême (Ac 2,38; cp. Rom 12,2).⁶⁹ Cette puissance peut aussi rendre inefficaces les mécanismes anthropologiques de l'orientation de la conscience et "simplifier" en quelque sorte le pardon. (Rom 1,16).⁷⁰

Le modèle de la justification, si décisif pendant la réforme pour les Européens axés sur la culpabilité, produit en Afrique une "religion avec une grâce à bon marché" par une utilisation imprudente. Il ne s'agit que d'un modèle biblique pour le pardon parmi beaucoup d'autres. Etant donné qu'il est souvent mal compris, il ne convient pas dans l'évangélisation de personnes orientées vers le prestige et la honte. Il devrait être utilisé en relation avec le sacrifice expiatoire, qui est bien connu et, qui forme la base pour tous les autres modèles et qui est lié à l'arrière-plan animiste. La justification par la foi doit cependant garder sa place dans l'enseignement biblique. Dans le cadre du catéchisme, de la prédication et de la relation d'aide, le modèle de la justification devrait être enseigné, en même temps que les autres modèles, comme l'évangile de la grâce "qui coûte cher" afin de conduire à une compréhension équilibrée du pardon. Rappelons que les cultures ne changent que lentement sur des générations, et qu'en plus, on ne peut attendre un changement rapide d'une culture axée unilatéralement vers la honte en une culture équilibrée entre la honte et la culpabilité.

4.2.3 Le pardon pour des personnes axées sur la honte et la culpabilité

Pour la personne orientée vers le prestige et la honte, le péché signifie la perte de l'honneur ou la perte de la face et la destruction de l'harmonie dans la communauté. Le péché est une affaire honteuse. En conséquence, le pardon représente pour lui la restauration de l'honneur et de l'harmonie. Ceci peut inclure un changement de comportement avec ou sans changement d'opinion. La repentance et la pénitence, ainsi que la reconnaissance de la faute et la réparation du préjudice manquent la plupart du temps. Le sentiment de culpabilité se trouve au premier plan pour la personne axée sur la culpabilité; au travers du paiement du châtement - c'est à dire, le rétablissement de la justice - cette personne est libérée de sa dette. Le pardon est trouvé d'une manière beaucoup plus facile pour lui que pour la personne axée sur le prestige et la honte.⁷¹

Lors d'une étude du concept du pardon dans la Bible, on remarque que les deux aspects apparaissent de manière équilibrée. En réfléchissant sur l'adultère de David avec Bat-Chéba et sur ses conséquences dans 2Sam 11-12 et en le liant à notre thématique, nous pouvons dire que David a commis un grand péché. David ne réagit que lorsque le prophète Nathan le confronte avec la vé-

⁶⁹ Mbiti parle ici d'une "sotériologie pneumatologique." Il indique que l'Africain conçoit la rédemption fondamentalement dans le cadre trinitaire. Il a ainsi une "sotériologie trinitaire." Mbiti, *Bibel und Theologie*, 148s. Cp. Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 506.

⁷⁰ Cp. les hommes axés sur la honte pendant des réveils au chap. 4.3.6 Evangélisation et Réveil.

⁷¹ Cp. Hannes Wiher, "Die Problematik missionarischen Dienstes in einer prestige- und schamorientierten Gesellschaft," Seminararbeit, FHM, Korntal, 1995, 7-11.

rité: que son attitude entraîne la honte. Il reconnaît toutefois son péché envers Dieu, se repent et le reconnaît vis-à-vis de Nathan, donc au sein du petit groupe. Dieu lui pardonne et il ne doit pas mourir (2Sam 12,13b). Il reste également roi. Personne ne découvre son action. Il ne doit donc pas perdre la face et peut préserver son prestige.

L'acte a tout de même des conséquences, même après le pardon accordé par Dieu (2Sam 12,10-11.14b): la mort du bébé (2Sam 12,14b), le viol d'Amnon contre Tamar et le meurtre d'Amnon par Asalom en tant qu'acte de vengeance (2Sam 13), la révolte d'Absalom et son adultère avec les femmes de David (2Sam 12,11; 15-16), la poursuite de David par Absalom et la mort d'Absalom (2Sam 17-18).

David peut rester roi. Cependant, la mort de son fils trouble l'harmonie. Une partie de la bénédiction est aussi retirée: même si la promesse que le messie viendra de la lignée de David demeure (2Sam 7,12-16), la descendance se dispute, la famille est déchirée et après David le royaume est divisé.

Les conséquences sont maintenues malgré le pardon. Une partie des conséquences trouble l'harmonie et le prestige, ce qui est important pour la personne axée sur la honte. D'autres compromettent la bénédiction à long terme. La mesure et la manière des conséquences sont considérées cas par cas. Avec cet exemple, il apparaît clairement que l'assimilation de concepts comme le péché, le salut et le pardon est de première priorité et que les conclusions peuvent être très complexes.

4.3 L'évangélisation

Afin d'être un bon message, le message de l'évangéliste dans une culture orientée vers la honte doit suivre la ligne péché-honte-salut.

4.3.1 L'évangélisation et la conscience

"Tous les évangélistes reconnaissent la nécessité de toucher la conscience ..." ⁷² La conscience est une instance humaine et en même temps, le signe d'une autorité extérieure à l'homme (Rom 2,1-16; 2Cor 4,2). ⁷³ Le contenu de la conscience dépend toutefois des normes et des valeurs culturelles. Dans une situation inter-culturelle, on peut s'attendre à des contenus de la conscience communs et différents. La rencontre avec les normes bibliques présente toujours une situation inter-culturelle. ⁷⁴ Dans une situation inter-culturelle, chaque participant tend à condamner l'autre là où il a "bonne conscience." La conscience de l'autre est cependant "muette" dans ce domaine. Le graphique 4.1. élucide ce fait: ⁷⁵

⁷² Otto Riecker, *Das evangelistische Wort* (Stuttgart-Neuhausen: Hänssler-Verlag, 1974), 200.

⁷³ Cp. la section 3.2.2. Conscience.

⁷⁴ Parce qu'il s'agit de trois cultures Hesselgrave parle du triangle culturel: Hesselgrave, *Communicating Christ*, 73. Cp. la section 4.1.6 Le Triangle Culturel.

⁷⁵ Adapté de Priest, "Elenctics," 296-298.

Graphique 4.1: Continuité et Discontinuité des Consciences selon Priest

		Norme biblique		
		Harmonie entre A & la Bible	A	Conscience de l'autochtone
Conscience du missionnaire	Manque d'harmonie avec la Bible	Harmonie entre M, A & la Bible	Domaine dans lequel A a des scrupules & M n'en a pas	Manque d'harmonie avec la Bible
	Domaine dans lequel M a des scrupules & A n'en a pas	Harmonie entre M & la Bible		

Le contenu de chaque conscience est suffisamment proche des normes de Dieu pour être le premier point de référence de l'homme par rapport à Dieu. (Rom 2,1-16). Au début de son travail, le missionnaire doit parler du péché en rapport avec la conscience de l'autochtone, en particulier le domaine de la conscience qui est en harmonie avec la norme biblique (zone grise).⁷⁶ Les autres domaines ne doivent pas être mentionnés pendant l'évangélisation, mais seulement après la conversion dans le cadre de l'enseignement et de la relation d'aide. Ces domaines apparaissent sans doute alarmants pour la conscience du missionnaire, mais pas pour celle de l'autochtone. Le message crée auprès de l'auditeur de l'incompréhension ou un appel à accepter la culture du missionnaire. Une conversion dans ce cas n'est pas basée sur une conviction, mais sur l'opportunisme ou sur une obéissance aveugle. Le missionnaire devrait, dans ce cadre, jouer indéfiniment le policier défenseur de cette culture nouvelle et incomprise.⁷⁷

Lors de l'évangélisation parmi les personnes ayant une conscience orientée vers la culpabilité, le but est de rechercher la reconnaissance des fautes d'après les dix commandements, du sermon sur la montagne et d'après le double commandement de l'amour. L'évangélisation parmi les personnes avec une conscience orientée vers la honte est dirigée vers le rétablissement de la relation entre Dieu et l'homme, en soulignant l'œuvre de réconciliation de Jésus-Christ et sa délivrance des puissances mauvaises.⁷⁸

⁷⁶ Priest, "Elenctics," 309.
⁷⁷ Priest, "Elenctics," 304-306.
⁷⁸ Pour la problématique spécifique de l'évangélisation dans un contexte animiste cp. Alan R. Tippett, *Introduction to Missiology* (Pasadena: WCL, 1987), 328-336 (dorénavant Tippett, *Introduction*).

Pour nombre de personnes, l'adoption de la foi chrétienne signifie une trahison envers leur peuple et leur culture ainsi qu'un grand déshonneur. Notre message aspire alors à montrer que de devenir chrétien permet à une personne d'être un meilleur membre de son pays, sa tribu et sa famille. Revêtir une autre religion ou culture crée la mobilisation de sentiments de honte, ce qui doit être évité le plus possible.⁷⁹

4.3.2 Le processus de conversion

La conversion est le passage d'un contexte englobant des concepts et des attitudes vers un autre.⁸⁰ Elle comprend un processus avec diverses étapes à franchir. Rommen distingue cinq phases: la phase de la reconnaissance, lorsque la personne remarque l'existence d'une autre manière de vivre, un autre système d'attitudes et de valeurs. Puis vient le moment de comprendre les implications pratiques du changement. Il est suivi par la phase des décisions où les différentes alternatives sont examinées. Pendant le temps de frictions, on cherche un accord avec la personne de référence. Il est suivi par la dernière phase, la phase du travail de fondation avec l'établissement des nouvelles normes et structures.⁸¹

Engel conçoit le processus de conversion en huit étapes avant la nouvelle naissance, et trois après. Il le représente sur une échelle. Le point de départ de l'échelle (-8) est la reconnaissance de l'être suprême; selon les différentes cultures, le temps nécessaire pour l'atteindre sera plus ou moins long. A cette étape, des informations sur l'évangile et ses implications pratiques doivent être communiquées jusqu'à ce que la personne considère personnellement la possibilité de se décider à devenir chrétien (échelle -4). Dès ce moment, il est raisonnable de faire un appel. La décision est prise vers -2, elle est suivie par la repentance et la foi en Jésus-Christ (-1) et la nouvelle naissance (0). Le travail de suite commence dès le lendemain avec l'évaluation de la décision (+1). Le jeune chrétien est intégré dans une communauté et grandit dans la foi (+3). Le processus est de longue haleine et il ne peut pas s'accomplir sans l'œuvre de Dieu.⁸²

Lors d'une évangélisation, les personnes présentes se trouvent à différents stades de l'échelle. Des informations sur la Parole sont nécessaires pour toutes les étapes, de -8 à +3. De plus, chaque stade nécessite une information spécifique. Cette individualisation doit être accomplie par les conseillers. L'appel ne

⁷⁹ Noble, *Naked and not Ashamed*, 84.

⁸⁰ Mbiti, *Bibel und Theologie*, 115s.

⁸¹ Rommen, *Umkehr*, 43s. Cp. les idées de Georg F. Vicedom concernant le processus de conversion chez Klaus W. Müller, *Peacemaker. Missionary Practice of Georg Friedrich Vicedom in New Guinea (1929-1939): A Presentation based mainly on his own Writings*, Ph.D. Thesis, Bd. 1 (Ann Arbor: UMI, 1994), 81ss. (dorénavant Müller, *Peacemaker*). Un bel exemple d'une conversion de masse est relaté chez Georg F. Vicedom, "An Example of Group Conversion," *PA* 9 (1962): 123-128.

⁸² Engel, *Kommunikation*, 38s.

peut toucher que les personnes prêtes pour une décision, c'est-à-dire celles se trouvant dans les stades -3 à -1.

Dans les cultures orientées vers la honte, la décision est souvent prise par nécessité sociale. De telles décisions liées à la situation peuvent être considérées le lendemain, dans une situation différente, comme sans valeur. En dépit des motivations de la décision, de telles personnes peuvent être intégrées dans un groupe de chrétiens qui les suivent bien. Toutefois, si le travail de suite n'existe pas, la "décision" est retirée, ou crée même une immunisation contre les possibilités de décisions à venir. Pour cette raison, le contact avec les personnes qui ont pris une décision est particulièrement important pendant les 24 heures qui suivent la décision.

La conversion ou la nouvelle naissance ne peuvent être comprises sous le terme "décision." Dans des sociétés axées sur la honte comme la Guinée, une décision est un processus de groupe qui peut prendre beaucoup de temps. Le missionnaire aspire à ce qu'il se termine par un accord. Un processus authentique ne peut donc s'effectuer qu'avec peine dans un moment non-préparé comme lors d'une campagne d'évangélisation. La "décision" est dans le meilleur des cas une reconnaissance de l'intérêt envers l'évangile, la plupart du temps un acte social de solidarité envers leurs prochains, dans un moment spécialement fort.

Lors de l'appel à la conversion, il faut éviter les situations pouvant mettre les personnes sous pression. La présence de certaines personnes d'autorité, la reconnaissance publique, la demande d'avancer ou des insécurités cérémonielles peuvent empêcher des personnes orientées vers la honte de prendre une décision.⁸³

4.3.3 L'évangélisation chronologique

Chaque culture a ses propres représentations du bien et du mal, du péché et du salut. Jésus agit d'une manière qui est positive dans la pensée des Guinéens. Dans ses actes miraculeux et son intervention en faveur des pauvres, il rayonne d'harmonie, d'amour et de force, des concepts liés au salut. Chez lui, la parole et l'accomplissement ne forment qu'un. Il pardonne le péché et guérit. Cette unité est importante dans la pensée des cultures orales.⁸⁴ Toutefois, Jésus peut être mal compris et considéré comme un guérisseur ou comme un marabout couronné de succès.⁸⁵

Le Guinéen part d'un autre concept de péché que la Bible. Pour lui, le péché est la destruction de l'harmonie de la communauté, la perte de l'honneur ou du prestige. Elle s'exprime par la maladie et le malheur. La mort de Jésus à la croix, ne serait-elle pas la punition de Dieu pour ses péchés? Le Coran nie la

⁸³ Noble, *Naked and not Ashamed*, 84-85.

⁸⁴ Hesselgrave, *Communicating Christ*, 157; Silke Sauer, *Oralität und Literalität: Ihre Bedeutung für Kommunikation und Bibelübersetzung* (Bonn: VKW, 1995), 32.

⁸⁵ Cp. Wendland, "The Interference Factor," 270.

mort à la croix probablement pour cette raison. Dans l'animisme et l'islam populaire, les sacrifices ont un caractère utilitaire. Le sacrifice transmet le message: je te donne afin que tu me donnes aussi. La mort de Jésus sur la croix est difficilement compréhensible pour les Guinéens sans une compréhension profonde de la perte humaine et de la solution biblique.⁸⁶

Pour cette raison, l'évangélisation doit en premier lieu conduire à une compréhension claire de la nature et du caractère de Dieu, de la position de l'homme et de son besoin de salut.⁸⁷ Les personnes ne pourront saisir l'évangile comme la bonne nouvelle qu'une fois qu'elles auront reconnu leur péché et leur perte. Pour y parvenir, les informations contenues dans la Bible sont nécessaires, surtout celles de l'AT.⁸⁸ McIlwain propose le programme d'enseignement suivant ayant pour thème l'histoire du salut comme méthode d'évangélisation.⁸⁹

Tableau 4.1: Programme d'évangélisation chronologique

Ancien Testament	Evangelies	Actes des Apôtres	Lettres du NT
Phase I: Les incroyants			
Phase II: Les jeunes convertis		Phase III: Les jeunes convertis	Phase IV: Les jeunes convertis
Phase V: Les croyants plus mûrs		Phase VI: Les croyants plus mûrs	Phase VII: Les croyants plus mûrs

Le point important de ce programme est la croissance de la compréhension biblique de Dieu, de l'homme et du salut par un enseignement systématique de l'histoire du salut.⁹⁰

4.3.4 L'application des modèles de réconciliation et de rédemption

Les messages, qui mettent en évidence la restauration de la relation entre Dieu et les hommes ainsi que la libération des puissances mauvaises, conviennent aux Africains avec une conscience orientée vers la honte.

⁸⁶ Trevor McIlwain, *Building on Firm Foundations. Vol. 1: Guidelines for Evangelism and Teaching Believers*, 5th pr. (Sanford: New Tribes Mission, 1991), 34s. (dorénavant McIlwain, *Building on Firm Foundations*).

⁸⁷ McIlwain, *Building on Firm Foundations*, 6, 59, 78.

⁸⁸ Cp. la procédure de Vicedom en Papouasie-Nouvelle Guinée chez Müller, *Peacemaker*, 184.

⁸⁹ McIlwain, *Building on Firm Foundations*, 131.

⁹⁰ Cp. sa fondation et présentation biblique chez Hans Christof Bär, "Chronologischer, heilsgeschichtlicher Bibelunterricht unter den Karen anhand von McIlwain's Programm: Building on Firm Foundations," M.A. Thesis, CBS, Korntal, 1996, et Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 109-154, 352-393. Cf. son adaptation chez Paul Bramsen, *The Way of Righteousness* (Spring Lake: CMMML, 1998).

Dans la parabole du fils prodigue (Lc 15,11-32), nous voyons le deuxième fils, honteux et isolé lors de son retour, réintroduit dans ses droits et dans son honneur par la décision souveraine du père et participant à la fête. De même, dans la parabole du grand banquet (Mt 22,1-10 par) les personnes, exclues de la société comme les pauvres, les estropiés, les aveugles et les paralysés, sont invitées aux noces. Elles quittent leur isolation honteuse, sont invitées dans la maison du roi, revêtues d'un vêtement de fête et reçoivent une place d'honneur à la table du roi. La parabole de la brebis perdue, (Lc 15,4-7 par) en lien avec la parabole de Jésus comme le bon berger (Jn 10,1-18) peut aussi être utilisée pour les cultures de bergers des Peuls et des Malinkés.

La création et la chute établissent les fondements de la Bible. Dieu a créé l'homme à son image et dans le but de vivre une relation avec lui (Gn 1,27; 2,15-17). La chute détruit cette relation et injurie Dieu (Gn 3,1-13). La honte apparaît avec la rupture de la communion avec Dieu (Gn 2,25; 3,7-10). Elle appartient à l'état de péché, dans le sens de manquement du but et de la rébellion. Dieu envisage tout de suite le rétablissement de la communion (Gn 3,15). Jésus en sera l'accomplissement par son œuvre réconciliatrice (2Cor 5,18-21). Au ciel, la communion et l'harmonie seront parfaites (Ap 21,1-5.22-27). Sur la base de l'œuvre de réconciliation de Jésus-Christ, les croyants ne connaîtront pas le déshonneur (Es 28,16; Rom 9,33; 10,11; 1Pi 2,6).⁹¹

Les récits où Jésus guérit les malades et chasse les démons soulignent l'aspect de la délivrance. La guérison du paralytique est particulièrement appropriée (Lc 5,17-26 par), car la guérison est mise en relation avec le pardon des péchés. La représentation du film Jésus, dans lequel les malades sont guéris, les démoniaques libérés et la nature soumise à la puissance de Jésus est bienvenue en Guinée, de même que la prière pour les malades qui répond au besoin de libération des puissances hostiles omniprésentes.⁹²

4.3.5 Le concept du Messie

Comment peut-on présenter Jésus-Christ à un musulman de l'Afrique de l'Ouest? Le Messie biblique est le personnage principal qui répond à l'attente de délivrance du judaïsme tardif: il est celui qui apporte le salut et la paix (Es 11,6-9), un prophète comme Moïse (Jér 31,31-34; Ez 20,33-44), le fils de David (2Sam 7,12-16; Es 7-12), le serviteur de Dieu (Es 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), la postérité de la femme (Gn 3,15; Mi 5,2) et le fils de l'homme (Dan 7,13s.). Il est le Christ du NT (Jn 4,25), Seigneur et Sauveur (Lc 2,11). Le Messie est identifié avec la personne de Jésus (Jn 1,41). Il accomplit les pro-

⁹¹ Cp. Noble, *Naked and not Ashamed*, 5, 91.

⁹² Des thèmes de prédication se trouvent chez Noble, *Naked and not Ashamed*, 78-93, et Werner K. Kemp, "Scham- und schuldorientierte Verhaltensweisen und deren Bedeutung für die Evangelistik," Seminararbeit, FHM, Korfal, 1988, 43-50 (dorénavant Kemp, "Verhaltensweisen").

messes de l'AT (Lc 4,18ss.; 24,46s.), en premier lieu dans la fragilité, mais plus tard dans la seigneurie (Mc 14,61s. par; Ap 19,11-16).⁹³

La représentation du Christ de Mahomet est influencée par les Ebionites, les Nestoriens, les Monophysites, et des adorateurs de Marie qui, d'une part voyaient Jésus uniquement comme homme et prophète, d'autre part seulement comme Dieu et troisièmement, ensemble avec Dieu et Marie, comme "trinité."⁹⁴ A son époque, il n'existait encore aucune traduction de la Bible en arabe. Pour cette raison, la description de Jésus-Christ dans quinze sourates du Coran donne une image très sélective et déformée. Il est aussi appelé l'exemple et le témoin en plus de la Parole et de l'Esprit de Dieu, le Messie, l'envoyé, le serviteur et le prophète de Dieu. Jésus a une place particulière dans le Coran parce qu'il est la Parole et l'Esprit de Dieu, parce qu'il accomplissait de grands miracles et qu'il a apporté l'évangile (*Injil*). Mais d'un autre côté, il n'est qu'un envoyé de Dieu parmi d'autres. Mahomet est le plus grand prophète car il a apporté le Coran arabe, une copie de l'original qui se trouve dans le ciel, la mère du livre (*umm al-kitab*) (Sourate 42,7). "Oui le Messie, Jésus, fils de Marie, est le Prophète de Dieu, sa Parole qu'il a jetée en Marie, un Esprit émanant de lui." (Sourate 4,171)

Il est clair que ces titres inhabituels, qui ressemblent à certains noms de la Bible, recouvrent des concepts différents. Il y a une grande différence d'avec le *logos* de la Bible en tant que Parole de Dieu préexistante, qui agit lors de la création, qui était déjà auprès du Père et qui a un moment donné a été envoyée dans le monde (Jn 1,1).

Parmi les commentateurs du Coran, la crucifixion de Jésus est très controversée. Il existe des versets qui la nient (par exemple Sourate 4,157s.), et des versets qui parlent en sa faveur, comme par exemple Sourate 19,33: "Que la Paix soit sur moi, le jour où je naquis; le jour où je mourrai; le jour où je serai ressuscité." Les circonstances de la mort (crucifixion, mort naturelle ou résurrection) et le moment (avant ou après son retour) restent ouverts. Le Coran n'examine pas la signification de la crucifixion en tant qu'œuvre rédemptrice. La crucifixion signifie une immense défaite et une honte pour les musulmans guinéens axés sur la honte. Pour eux, Allah ne pouvait permettre qu'une telle honte arrive à un si grand prophète.⁹⁵

Un des titres coraniques de Jésus convient bien pour parler de Jésus lors de l'évangélisation de musulmans. Il n'apparaît entièrement qu'à trois endroits, mais il est central dans le message chrétien et a l'avantage de ne pas comporter d'empreintes négatives préexistantes: le messie, Jésus, le fils de Marie, *al-masih*

⁹³ Cp. R.T. France, O. Betz, "Messias," *GBL*, Bd. 2, 966-975; F.F. Bruce, *Zwei Testamente - eine Offenbarung: Die Entfaltung alttestamentlicher Themen im Neuen Testament* (Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1972).

⁹⁴ Jason J. Yoder, "The Trinity and Christian Witness to Muslims," *Missiology: An International Review* XXII (1994): 339-346, 342.

⁹⁵ Cp. Schirmacher, *Islam*, 206-261.

Isa ibn Maryam (Sourate 3,45; 4,171; 19,34). Premièrement, dans le Coran le concept du messie n'est commenté à aucun endroit. Il peut donc adopter la signification judéo-chrétienne. Deuxièmement, le nom de Jésus peut être lié à la signification hébraïque de "Sauveur" et par-là, au besoin de salut des Africains, qui en redeviennent conscients lors de chaque offrande. Troisièmement, le titre de "fils de Marie" est très étonnant dans le système patriarcal africain comme dans le système sémitique et renvoie à un événement hors du commun lors de la naissance et dans la descendance de Jésus. A ce point, le missionnaire peut parler du fils de la femme dans l'AT (Gn 3,15 parmi d'autres) et de l'annonce de la naissance de Jésus (Sourate 19,16-36; Lc 1,31-33).⁹⁶

4.3.6 L'évangélisation et le réveil

Pendant les temps de réveil, la présence de Dieu et sa parole touchent les personnes tout particulièrement; lors de ces temps exceptionnels, l'influence culturelle, les traditions et les modèles de conduite peuvent être relativisés et perdre leur puissance. Pendant ce temps, où Dieu agit d'une manière toute particulière, les personnes se trouvent en présence de Dieu d'une façon si directe, que l'importance du groupe a moins d'influence que le Dieu Tout-Puissant. Les personnes ayant une conscience orientée vers la honte sont alors prêtes à confesser leurs péchés ouvertement malgré la norme culturelle. Deux citations de Goforth du réveil en Chine de 1905 sont des exemples représentatifs de beaucoup de réveils:

Toutes sortes de péchés ont été confessés et surmontés. Un juge du pays, dont la curiosité avait été éveillée par les divers récits, se rendit en civil à une réunion et écouta attentivement les aveux de meurtres, de vols et de crimes de tous genres. Sa surprise n'eut pas de limites et il affirma plus tard que si les mêmes personnes étaient venues à lui avec de tels aveux, il aurait presque dû les battre à mort.⁹⁷

Nous devons tenir compte du fait que le Chinois est particulièrement susceptible à l'opinion publique et que des hommes et des femmes se trouvant ici ont outre passé tous les préjugés en ce qui concerne les anciennes traditions. Ils ont pour ainsi dire perdu la face parce qu'ils se sont abaissés en public.⁹⁸

⁹⁶ Charles Foster, *Le Messie, Jésus, Fils de Marie* (Abidjan: CPE, 1991). Cp. Charles Foster, *La bénédiction mondiale annoncée par tous les prophètes* (Abidjan, CPE, 1991). Pour des propositions générales sur l'évangélisation des musulmans cf. Charles Marsh, *Le musulman mon prochain: Un manuel destiné à ceux qui désirent présenter l'évangile aux musulmans* (Fontenay: Telos, 1977), Bruce J. Nicholls, *Thailand Report - Christian Witness to Muslims*, Lausanne Occasional Papers No. 13 (Charlotte: LCWE, 1980) et Arthur Glasser, *The Glen Eyrie Report - Muslim Evangelization*, Lausanne Occasional Papers No. 4 (Wheaton: LCWE, 1978).

⁹⁷ Jonathan Goforth, *Durch meinen Geist* (Frankfurt am Main: Herold, s.a.), 60 (dorénavant Goforth, *Durch meinen Geist*) cité par Kemp, "Verhaltensweisen," 52.

⁹⁸ Goforth, *Durch meinen Geist*, 19.

Les processus du réveil en Chine et ailleurs montrent clairement que l'action de Dieu peut rompre les mécanismes anthropologiques de la conscience. Les hommes peuvent réagir d'une toute autre manière dans des conditions de réveil. N'oublions donc pas que l'Esprit de Dieu peut aller au-delà des limites et des difficultés créées par l'orientation de la conscience.⁹⁹

4.3.7 L'évangélisation et l'implantation d'églises

L'évangélisation doit toujours tendre à former des disciples et implanter des églises (Mt 28,18s.).¹⁰⁰ Sans implantation d'églises, les brebis trouvées restent sans berger et l'évangélisation sans résultat. Le cercle paulinien de Hesselgrave est un modèle clair pour la relation entre l'évangélisation et l'implantation d'églises: envoi de missionnaires – prise de contact avec le publique cible – communication de la Bonne Nouvelle – conversion de l'auditeur – rassemblement des croyants dans la communauté – formation des croyants – choix des responsables – autonomisation de la communauté – soins de la communauté – communauté évangélisatrice – envoi de missionnaires.¹⁰¹

En Guinée par exemple, ce modèle fonctionne ainsi: après une projection du film Jésus, un pasteur ou un laïc rend visite à chaque personne du village qui a pris une décision. La nouvelle église choisit des jeunes gens sachant lire. Ceux-ci sont formés pour devenir responsables d'églises en suivant un cours de cinq semaines et en participant à un cours de suivi chaque année. La dernière semaine de cours est une évangélisation dans un village voisin, le cycle peut alors recommencer.¹⁰²

4.4 La vie de l'église

Les communautés africaines devraient être des églises chrétiennes authentiques et des églises africaines authentiques; aspirons donc dans ce sens à africaniser les églises d'Afrique.¹⁰³

⁹⁹ Cp. pour le réveil en Corée René Monod, *Koreas Beter* (Stuttgart: Hänssler-Verlag, s.a.); pour le réveil en Afrique de l'Est H. H. Osborn, *Fire in the Hills* (Crowborough: Highlands Books, 1991) et J. Edwin Orr, *Evangelical Awakenings in Africa* (Oxford: Oxford Reading and Research, 1974).

¹⁰⁰ Cp. pour la formation de disciples et l'implantation d'églises comme but de la mission: Rommen, *Umkehr*, 150-155, 186-189, 195-201.

¹⁰¹ David J. Hesselgrave, *Planting Churches Cross-Culturally: A Guide for Home and Foreign Missions*, 5th pr. (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), 136. Le cercle Paulinien comme modèle des Actes des Apôtres sert de cadre à ce livre.

¹⁰² Cp. Ralph D. Winter, Steven C. Hawthorne, eds., *Perspectives on the World Christian Movement*, third ed. (Pasadena: WCL and Carlisle: Paternoster, 1999), D-76-107, 163-207; Donald A. McGavran, *Gemeindewachstum verstehen: Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus* (Lörrach: Wolfgang Simson Verlag, 1990), 18ss. Cf. pour une considération critique du mouvement d'implantation d'églises Rommen, *Umkehr*, 59-85.

¹⁰³ Dierks, *Evangelium*, 99s. Cp. Tiénou, "Indigenous African Christian Theologies," 76.

4.4.1 L'église en tant que communauté

Dans une culture orientée vers le groupe et la honte, l'église se mesure à la communion (*koinonia*) qu'elle offre.¹⁰⁴ Déjà du temps du NT ce type d'église était attirante (Ac 2,44ss.; 4,32; Gal 6,10).¹⁰⁵ En Afrique, elle se réalise en règle générale plus facilement dans les églises indépendantes que dans les églises missionnaires, ce qui pourrait aussi s'avérer vrai en Guinée.¹⁰⁶ Barrett confirme ce fait en citant que le manque d'amour dans les églises missionnaires serait une des raisons principales ayant amené à la séparation de l'église indépendante.¹⁰⁷

Au sein des églises indépendantes, Thomas a trouvé pour l'église six images, qui répondent au concept africain du salut: l'église comme un lieu où habite le Saint-Esprit, l'église comme le mont Sion, l'église comme un seul Esprit mais avec de nombreux dons, l'église comme le lieu fort pour protéger et guérir, l'église en tant que communauté des disciples de Jésus et l'église en tant que libérateur de la pauvreté.¹⁰⁸ Selon Adeyemo, ces images décrivent les éléments principaux du concept du salut: intégration dans la communauté, délivrance des puissances mauvaises et possession de la force de vie.¹⁰⁹ Ils correspondent aux images de l'église trouvées dans le NT par Senior: une communauté de disciples, une communauté avec des témoignages visibles et une communauté pour la réconciliation et la guérison (cf. tableau 4.2).¹¹⁰

L'église Kimbanguiste au Zaïre se considère comme le nouveau peuple de Dieu, comme une fraternité et comme une grande famille. Chaque croyant appartient à une cellule dans laquelle il prie chaque matin et y apporte de l'aide pratique en tout genre pour les besoins de son prochain.¹¹¹ Des célébrations

¹⁰⁴ Un des trois chemins de mission de Hoekendijk: Prédication (témoignage) κερύγμα (*martyria*), service διακονία *diakonia* et communion κοινωνία *koinonia*. Johann Christiaan Hoekendijk, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, Theologische Beiträge 35, Erich Walter Pollmann, Hg. (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964), 120, cité par Klaus Bockmühl, *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie* (Giessen, Basel: Brunnen-Verlag, 1974), 17, 47, 66 (fortan Bockmühl, *Was heißt heute Mission*). Cp. aussi la triade similaire de la vie chrétienne et communautaire de l'église primitive: Témoignage μαρτυρία *martyria*, service διακονία *diakonia*, adoration (culte dominical) λειτουργία *leiturgia*. Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, siebzehnte Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1981), 63-74 (dorénavant Heussi, *Kompendium*) et Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 594, 672-674.

¹⁰⁵ Cp. discussion et graphique chez Tippet, *Introduction*, 40-45.

¹⁰⁶ Martin, *Kirche ohne Weiße*, 238-240.

¹⁰⁷ David B. Barrett, "Interdisciplinary Theories of Religion and African Independency," in *African Initiatives in Religion* (Nairobi: East African Publishing House, 1971), 153.

¹⁰⁸ Norman E. Thomas, "Images of Church and Mission in African Independent Churches," *Missiology: An International Review* XXIII (1995): 17-29.

¹⁰⁹ Cp. chap. 4.2.1 Le concept Guinéen de péché et salut. Adeyemo, *Salvation*, 94, cité par Van Rheeën, *Animistic Contexts*, 290.

¹¹⁰ Donald Senior, CP, "Correlating Images of Church and Images of Mission in the New Testament," *Missiology: An International Review* XXIII (1995): 3-16, 6. Cf. pour une présentation systématique des images de l'église Thiessen, *Esquisse*, 348. Cp. Peters, *Missionstheologie*, 227.

¹¹¹ Martin, *Kirche ohne Weiße*, 238f. et M.-L. Martin, "Confessing Christ in the Kimbanguist Church," *IRM* LXIV (1975): 25-30, 27.

communautaires, avec des chants et des fêtes, des temps de loisirs et de prière, accompagnée de temps de repentance et de jeûne, de cultes de guérison et d'intercession, encouragent la communauté.¹¹²

Tableau 4.2: Images pour l’église et la mission

Image pour l'église	Image pour la mission	Théologie / Christologie	But	Textes bibliques
Communauté de disciples envoyés	Annonce de la bonne nouvelle	Dieu est souverain; Christ est Seigneur	La conversion et le salut par la Parole	Rom 15,14-21 Mc 13; Mt 28; Paul
Communauté de témoignages visibles	Témoignage par des faits, qui conduit à la conversion	Dieu est saint; Christ est prophète et enseignant	Inspiration à la conversion par l'être et le faire	1Pi; Ap; Ac 2-4; Jn 13-15
Communauté pour la réconciliation et la guérison	Annonce du pardon et de la guérison	Dieu / Christ en tant que réconciliateur, guérisseur et Sauveur	Communauté et réconciliation	Mt 18; Lc 15; Jn 17; Eph 2; Lc 4; Mc 3; 6

Bruno Gutmann, un missionnaire de Leipzig, a développé un modèle intéressant pendant la première moitié du 20^e siècle, parmi les Chagga en Tanzanie. Les Chagga ont appelé l'église "la famille de Dieu", une communauté vivante étendue.¹¹³ Gutmann releva trois des "liens primitifs" de la culture Chagga: la famille, le voisinage, les amis du même âge. Son église grandissait rapidement et ne suivait pas seulement la structure des familles étendues, mais se présentait aussi comme cellule de voisinage pour la prière commune, la relation d'aide, la préparation à la sainte cène et l'aide pratique au prochain. De plus, des groupes d'âges similaires sous forme de "groupes de promotionnaires,"¹¹⁴ tels que les personnes qui vont se faire baptiser, les catéchumènes ainsi que les groupes de

¹¹² Martin, *Kirche ohne Weiße*, 188.

¹¹³ Heinrich Bammann, *Koinonia in Afrika: Koinonia bei Bruno Gutmann (Tanzania) und bei den Herrmannsburger Missionaren im südlichen Afrika* (Bad Liebenzell: VLM, 1990), 53 (dorénavant Bammann, *Koinonia*). Cp. aussi John Mary Waliggo, "The African Clan as the True Model of the African Church," in *The Church in African Christianity: Innovative Essays in Ecclesiology*. ed. J.N.K. Mugambi, Laurenti Magesa (Nairobi: Initiatives Publishers, 1990), 111-127, 125, et Charles Nyamiti, "The Church as Christ's Ancestral Mediation: An Essay on African Ecclesiology," in *The Church in African Christianity: Innovative Essays in Ecclesiology*. ed. J.N.K. Mugambi, Laurenti Magesa (Nairobi: Initiatives Publishers, 1990), 129-177, 132-137 (dorénavant Nyamiti, "The Church as Christ's Ancestral Mediation").

¹¹⁴ Allemand: *Schildschaften*.

jeunes et de dames se joignirent à eux.¹¹⁵ Les camps de catéchumènes étaient organisés selon l'exemple des camps d'initiation.¹¹⁶ Les femmes enseignaient le catéchisme aux filles, cet enseignement comprenait l'initiation et l'excision.¹¹⁷ Chaque nouveau baptisé avait un parrain qui s'occupait à vie du bien être physique et spirituel du baptisé.¹¹⁸ Les croyants étaient intentionnellement laissés sous l'autorité familiale. Il en résulte aujourd'hui une église formée de l'ensemble de la tribu des Chagga.¹¹⁹

4.4.2 Le culte

Le culte en Guinée est désigné par le terme "prière" si l'arrière-plan est islamique ou par "messe" si celui-ci est catholique. Il importe cependant que le culte favorise aussi la communion entre croyants ce qui sera plus facilement réalisé en créant une atmosphère de fête. En Afrique, où le temps ne joue pas un très grand rôle, le culte devrait être le plus complet possible. Il devrait comprendre l'adoration avec des chants, les témoignages, la lecture de la Bible, la récitation de textes, la prédication, la discussion, les annonces, la collecte, la prière de guérison et d'intercession et la bénédiction finale. Une tendance vers les rituels peut être observée dans les églises indépendantes, mais aussi dans toute l'Afrique en général.¹²⁰

Dans la première partie, il est important de conduire l'assemblée dans la présence de Dieu pour parvenir à une attitude d'adoration. Une direction formelle ou inexpérimentée peut entraver ce déroulement. Les Africains aiment la prière libre ou la prière à la "coréenne,"¹²¹ qui devrait avoir une place privilégiée à ce moment-là.

Les Africains aiment chanter. C'est pourquoi des chants libres et des chants dirigés devraient faire partie du culte à différents moments. Pour les analphabètes, l'enseignement se grave tout autant dans la mémoire par les chants que par le catéchisme. Il est donc important de répartir les thèmes de manière équilibrée: Dieu le Créateur, le soutien de Dieu, la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, le Saint-Esprit, la trinité, l'eschatologie, le vie chrétienne, la louange et l'adoration, l'appel de l'Evangile.¹²² Des adaptations musicales de versets bibli-

¹¹⁵ Cp. Bammann, *Koinonia*, 21-47; Klaus Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur: Konservative deutsche Missionare in Tanzania, 1900 bis 1940* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983), 34f., 40, 46f. (dorénavant Fiedler, *Christentum*); Ernst Jaeschke, *Gemeindeaufbau in Afrika: Die Bedeutung Bruno Gutmanns für das afrikanische Christentum* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1981), 63-69, 111-117 (dorénavant Jaeschke, *Gemeindeaufbau*).

¹¹⁶ Jaeschke, *Gemeindeaufbau*, 132-142; Fiedler, *Christentum*, 84-97.

¹¹⁷ Fiedler, *Christentum*, 91s.

¹¹⁸ Jaeschke, *Gemeindeaufbau*, 126-132; Bammann, *Koinonia*, 64s.

¹¹⁹ Jaeschke, *Gemeindeaufbau*, 156s.

¹²⁰ Bengt G.M. Sundkler, *Bantupropheten in Südafrika* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964), 199s. (dorénavant Sundkler, *Bantupropheten*); Dierks, *Evangelium*, 105-109.

¹²¹ Mbiti, *Bibel und Theologie*, 56; Sundkler, *Bantupropheten*, 212.

¹²² A. Tippet, *Solomon Islands Christianity* (Pasadena: WCL, 1967), 287s.

ques sont particulièrement appropriées pour marquer la mémoire par la Parole de Dieu. Il est préférable d'utiliser des chants africains avec un rythme typique et des antiennes.¹²³

La lecture systématique de textes bibliques joue un grand rôle pour répandre la connaissance de la Bible dans les sociétés analphabètes.¹²⁴ La récitation de textes de référence clés comme le décalogue, le commandement de l'amour, la proclamation des béatitudes, le "notre Père" et la profession de foi sont une aide pour l'enseignement.¹²⁵

Les principes discutés dans le chapitre sur l'enseignement sont valables pour la prédication: méthode inductive (de l'exemple spécifique vers l'application générale), méthode concrète (en établissant une relation avec la vie actuelle), méthode participative (questions – réponses).¹²⁶ Elle doit se diriger vers la mission et la relation d'aide. Elle est restée le point central du culte, aussi bien dans les églises missionnaires que dans les églises indépendantes.¹²⁷ Dans les régions multilingues, il existe un conflit entre deux options: traduire dans les langues de chaque participant avec le risque d'un assoupissement dû au rythme de la prédication, ou traduire dans la langue commerciale qui touche moins le cœur des hommes – en particulier lorsqu'elle est empreinte d'un passé négatif comme le malinké pour les tribus forestières. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, Vicedom faisait suivre la prédication par une discussion, qui améliorait nettement la compréhension du contenu et évitait les causeries de coins de rue et les distorsions d'après culte.¹²⁸ Dans d'autres églises, les cellules retravaillent systématiquement le texte de la prédication.

Pour des analphabètes et dans des régions sans journaux, les annonces d'ordre général et organisationnel données pendant le culte ont une signification toute autre que dans les cultures écrites. Ce moment sert aussi à l'écoute de rapports de voyages et de conférences. En Afrique, les témoignages de foi jaillissent abondamment lorsque la possibilité est donnée aux participants de s'exprimer. Ceux-ci sont aussi importants parmi les croyants pour vivre la communion et prendre part à la vie de l'autre.¹²⁹

La collecte est publique. Dans les églises indépendantes, les participants du culte s'avancent avec leurs dons. Dans une culture orientée vers la honte, la collecte devient ainsi obligatoire. Les membres de la communauté qui donnent

¹²³ Cp. Sundkler, *Bantupropheten*, 213-217.

¹²⁴ Martin, *Kirche ohne Weiße*, 188.

¹²⁵ Cp. Müller, *Peacemaker*, 170; Bamman, *Koinonia*, 54s.; Walter Freytag, *Reden und Aufsätze*, 1. Teil, Theologische Bücherei, Bd. 13/I, Hg. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull (München: Chr. Kaiser Verlag, 1961), 202s.

¹²⁶ Cp. aussi Wendland, "The Interference Factor," 271s.

¹²⁷ Sundkler, *Bantupropheten*, 210.

¹²⁸ Müller, *Peacemaker*, 171.

¹²⁹ Concernant le danger du remplacement de la prédication par des témoignages dans des églises indépendantes cf. Sundkler, *Bantupropheten*, 211.

la dîme reçoivent une bénédiction particulière du prédicateur; pour les animistes, ceci rend la dîme très attractive.¹³⁰

Afin que les participants puissent exprimer leurs nombreux besoins et qu'ils puissent recevoir la guérison, la délivrance ou un encouragement quelconque, il est primordial d'offrir cette possibilité dans les cultes africains. Pour cette raison, les églises indépendantes, en particulier, réservent une partie du culte ou des cultes entiers pour la prière de guérison et l'intercession.¹³¹

L'arrière-plan des animistes avec les attentes du *mana* donnent à la bénédiction finale une signification particulière. Le pasteur devrait en tenir compte, sans pour autant la surestimer. Pour avoir de l'importance, la bénédiction doit être donnée par une personne ordonnée et respectée de tous.¹³²

4.4.3 La prière

La société africaine possède une tradition riche en prières,¹³³ qui s'explique en considérant l'arrière-plan des religions traditionnelles africaines:

- le sentiment de dépendance de puissances invisibles ...
- une forte croyance à un lien actif entre les vivants et les morts,
- la croyance que les dieux sont en général bons et qu'il est possible de s'assurer leurs faveurs en ayant de bons rapports avec eux,
- les liens sociaux puissants qui unissent les membres de la communauté
- à la base, l'acceptation du péché humain, qui, même s'il n'est pas exprimé, exige de bons rapports avec les dieux au travers de la prière.¹³⁴

Toute la vie humaine, la santé et la guérison, la prospérité et le travail, la libération de la guerre, des besoins et des dangers, la carrière, les conflits avec les esprits, la présentation d'offrandes, la louange et les actions de grâce, la confession et le pardon, la bénédiction et la malédiction constituent le contenu des prières.¹³⁵

Il est donc compréhensible que dans les églises chrétiennes d'Afrique les croyants prient beaucoup. Ils suivent ainsi non seulement une tradition africaine riche en prières, mais aussi la tradition biblique. Ceci concerne en particulier les églises indépendantes qui reprochent souvent aux églises missionnaires de ne pas prier suffisamment. C'est entre autres pour cette raison que l'église *ala-*

¹³⁰ Observations personnelles dans des cultes de l'Eglise évangélique Shékinah.

¹³¹ Par exemple l'église kimbanguiste: Martin, *Kirche ohne Weiße*, 191.

¹³² Cf. *baraka* chez Musk, *Islam*, 209s. et *mana* chez Käser, *Fremde Kulturen*, 214-218. Pour des exemples de cultes dans des églises indépendantes cf. Sundkler, *Bantupropheten*, 201-210; Martin, *Kirche ohne Weiße*, 187-191.

¹³³ John S. Mbiti, *The Prayers of African Religion* (London: SPCK, 1975), discuté chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 59-62.

¹³⁴ J.O. Lucas, *Religions in West Africa and Ancient Egypt* (Apapa: Nigerian National Press, 1971), 225s., cité chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 75.

¹³⁵ Mbiti, *Bibel und Theologie*, 72.

dura au Nigeria s'est séparée de l'église anglicane.¹³⁶ Dans l'église *aladura*, le premier "commandement" est la prière.¹³⁷

"La prière chrétienne donne à l'homme la possibilité de confronter directement et d'une manière convenable les réalités spirituelles et mystiques du monde africain."¹³⁸ Une attitude dans la prière confiante et le contenu des prières chrétiennes restent largement les mêmes. La formulation est spontanée et libre.¹³⁹ La prière au nom de Jésus est un fait nouveau dans la prière chrétienne, elle va au-delà de la tradition et transmet à l'extérieur une expérience vivante par la prière de la guérison et par la libération des démons.¹⁴⁰

Dans les années quatre-vingt du 20^e siècle, les églises protestantes guinéennes ont développé un mouvement de prière "les combattants dans la prière", qui vient de la tradition de prière africaine et transmet un message particulièrement digne de foi aussi bien vers l'intérieur que vers l'extérieur. Entre-temps, un mouvement de prière intensif s'est également développé dans les églises indépendantes.

4.4.4 Le baptême et la Cène

Le baptême est le rituel d'initiation des chrétiens. Il remplace les rituels de purification qui se déroulent dans la forêt sacrée lors de l'initiation.¹⁴¹ Comme d'autres rites de passage, il comprend des éléments qui symbolisent la mort et la résurrection.¹⁴² Le baptême est pour de nombreux chrétiens guinéens le "billet d'entrée pour le ciel." Le baptême reçoit donc une grande importance: il est le sacrement missionnaire.¹⁴³

Quelles sont les attentes liées au baptême en Guinée? Le baptême n'est pas juste l'accomplissement extérieur de la conversion intérieure, mais il est l'action du salut de Dieu. Le croyant entre dans la communauté choisie des élus de Dieu. Il prend part à la *baraka*, ce qui lui donne l'assurance d'entrer au paradis. Cette attitude se rapproche de la ligne luthérienne et orthodoxe selon laquelle le baptême apporte le Saint-Esprit et la foi. Par contre, elle s'éloigne de la ligne réformée dans laquelle le baptême est simplement la suite extérieure de la nouvelle naissance.¹⁴⁴

¹³⁶ Turner, *African Independent Church*, 1, cité chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 66. Cp. la signification de *aladura* en Yoruba: "propriétaire de la prière".

¹³⁷ Les cinq suivants sont: jeûner, donner des aumônes, amour, prêcher, lire la Bible. Turner, *African Independent Church*, 69, cité chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 66.

¹³⁸ Mbiti, *Bibel und Theologie*, 63.

¹³⁹ Mbiti, *Bibel und Theologie*, 56, 72-74.

¹⁴⁰ Mbiti, *Bibel und Theologie*, 65, 129-133.

¹⁴¹ Section 2.3.4. La forêt sacrée. Cp. Sundkler, *Bantupropheten*, 222ss.

¹⁴² Käser, *Fremde Kulturen*, 212; cf. la discussion des rites de passage, 210-214.

¹⁴³ H.-W. Gensichen, "Taufe. VIII. In der Mission," *RGG*, Bd. VI, 657-660, 657 (dorénavant Gensichen, "Taufe"). Cp. Sundkler, *Bantupropheten*, 229; Mbiti, *Bibel und Theologie*, 116.

¹⁴⁴ Gensichen, "Taufe," 658. Cp. Bammann, *Koinonia*, 64s. et Enang, *Salvation*, 117s., cité chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 121.

Le baptême signifie aussi toujours la libération des anciennes communautés de vie, des anciens dieux, ce qui implique une décision. Il est avant tout l'abandon de la vénération des ancêtres. Alors que la "conversion" peut passer inaperçue dans la société, le baptême crée une rupture sociale claire. Il s'ensuit donc souvent une discrimination sociale. Au dernier moment, les personnes peuvent encore reculer de frayeur devant ce pas décisif.¹⁴⁵ Dans les églises protestantes guinéennes, la nouvelle identité s'accompagne de l'adoption d'un nom biblique. Le baptisé le choisit d'après la connaissance partielle qu'il a des personnages bibliques et selon les affinités liées à sa personnalité.

Le fait que seul un cinquième des assistants au culte soient baptisés dépend d'une part de la rupture sociale mentionnée plus haut et d'autre part des habitudes de l'église protestante. Seuls les pasteurs ordonnés peuvent baptiser. La motivation des pasteurs manque, car l'ordination n'a lieu que cinq ans après la clôture de l'école biblique et après avoir montré ses capacités. La plupart des responsables de communautés sont des pasteurs laïcs qui ne peuvent offrir de possibilités de baptême. De plus, selon la tradition, le baptême n'est organisé que deux fois par an, à Noël et à Pâques.

Un autre rituel de l'église chrétienne est la Cène. Christ a commandé à ses disciples de prendre la Cène en souvenir de lui. (1Cor 11,24s.). Dans la culture animiste guinéenne, il existe également des cérémonies en commémoration de personnes ou d'événements. Comme signe de reconnaissance envers les défunts, une offrande est apportée et la viande est ensuite consommée ensemble. En mangeant ensemble dans le même plat, les participants expriment aussi la communion fraternelle et l'amour.¹⁴⁶

Chez les Toma, il existe trois genres de repas en commun: *tisangeremai* est un repas destiné aux Toma vieux et pieux, qui sont purs dans leur manière de vivre. *kpelagi* est le repas sacré d'une alliance entre deux personnes ou groupes de personnes. Par ce repas les participants veulent dire: je ne te trahirai jamais. *peleghoghoi* est le repas familial qui doit être mangé de manière respectueuse et sincère. Il existe une hiérarchie stricte selon le mérite de chacun. Pour les Toma, la Cène a les significations suivantes: elle est prévue pour les personnes qui ont passé par la nouvelle naissance et qui adoptent une conduite pure dans leur vie. Elle est aussi une alliance entre les croyants et Dieu (Gal 2,20; Lc 22,20 par). Elle doit être prise avec le respect du cœur et sincérité.¹⁴⁷

La Cène n'ose être distribuée que par des pasteurs ordonnés et prise que par les personnes baptisées. Elle ne peut donc être célébrée que dans très peu

¹⁴⁵ Georg F. Vicedom, *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1958), 92-94 (dorénavant Vicedom, *Missio Dei*).

¹⁴⁶ S. Kamano, "Das Abendmahl," *SAM-Bote*, No. 2 (1991): 4s. Cp. Vicedom, *Missio Dei*, 95.

¹⁴⁷ Daniel Maoro Béavogui, "Gemeinsame Mahlzeiten bei den Toma in Guinea," *SAM-Bote* Nr. 2 (1991): 5. Cp. chez les Anang au Nigéria chez Enang, *Salvation*, 169ss., cité chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 124.

d'églises. Elle est en général distribuée à la fin du culte. Beaucoup de participants au culte quittent l'église avant la distribution de la Cène, étant donné qu'avec la prédication la chose la plus importante est reçue et qu'il est en général tard. Elle pourrait être revalorisée en l'intégrant au culte et en lui donnant un caractère plus festif. Elle pourrait devenir au travers de la communion, de la repentance et du pardon un chemin supplémentaire de goûter au salut.¹⁴⁸

4.4.5 L'enseignement

Les enfants africains apprennent la plupart du temps de manière informelle, au travers de relations personnelles, de manière pratique (*learning by doing*) et directe; ce qu'ils auront appris pourra être directement appliqué à leur situation quotidienne. Ils apprennent en jouant, en mémorisant des devinettes et des proverbes, au travers de chansons et de danses, lors de cérémonies et de rituels, souvent par des chants à l'antienne.¹⁴⁹ Les méthodes utilisées dans les écoles africaines, les institutions formelles sont souvent liées à ces méthodes.

Les professeurs et donc aussi les missionnaires et prédicateurs doivent comprendre que les Africains ont une autre perception et de ce fait d'autres méthodes d'apprentissage. Desmond Tutu résume les différences ainsi:

Il est important ... de connaître la différence entre la conception de l'Africain et de celle de l'Européen et de l'Américain ... L'Européen est empreint d'une conception prédominante analytique, alors que celle de l'Africain est synthétique ... L'Européen sépare les choses et l'Africain voit les choses comme une unité. Voilà pourquoi les Européens et les Américains sont de si bons scientifiques, mais ils ont de la peine à voir les choses dans leur contexte. L'Africain voit bien la forêt, mais souvent, il ne voit pas les arbres individuels. L'Européen tend à être trop intellectuel, alors que l'Africain est sentimental ... Le premier accentue l'individu, alors que l'Africain donne une grande place au groupe. L'initiative individuelle et la liberté personnelle sont importantes pour l'Européen, alors que l'Africain refoule l'initiative personnelle par peur de ne plus être en harmonie avec le groupe.¹⁵⁰

Les Africains sont plus visuels qu'auditifs. Ils préfèrent être structurés et conduits par leur professeur. Ils apprennent bien en petits groupes, mais n'aiment pas les conférences. Ils ont besoin d'un programme de cours clair avec des buts précis, la documentation du cours, des aides graphiques et un appren-

¹⁴⁸ Mbiti, *Bibel und Theologie*, 117, 123; Bockmühl, *Was heißt Mission*, 55. Cp. H.-W. Gensichen, "Abendmahl. VII. In den jungen Kirchen," *RGG*, Bd. I, 3. Aufl., 50-51, 50.

¹⁴⁹ Henry Griffith, "We Can Teach Better Using African Methods," *EMQ* 21 (1985): 249-253, 249-251 (dorénavant Griffith, "African Methods").

¹⁵⁰ Desmond Tutu, "God's Kingdom of Righteousness," in *Proceedings of the Fifteenth World Methodist Conference, Nairobi, Kenya, 1986* (Geneva: World Methodist Council, 1987), 161, cité chez Earle Bowen, Dorothy Bowen, "Contextualizing Teaching Methods in Africa," *EMQ* 25 (1989): 270-275, 270s. (dorénavant Bowen, "Contextualizing").

tissage pratique. Le travail doit être reconnu par un rapport personnel ou sous forme de notes.¹⁵¹

Si le contexte influence environ la moitié des étudiants européens et américains, il a un impact important sur 90% des étudiants africains. Cela signifie que les étudiants dépendent de personnes externes pour assimiler les informations et comprennent les situations de manière globale. Le tableau 4.3. nous représente ce fait de façon schématique.¹⁵²

Tableau 4.3: Dépendance et Indépendance du Contexte

Dépendance du contexte	Indépendance du contexte
Expression verbale et non-verbale de la chaleur humaine	Relation formelle entre professeur et étudiant
Récompense personnelle	Buts de l'apprentissage sont importants, l'atmosphère est secondaire
Le professeur dirige de manière claire	Direction des étudiants détendue
Le professeur comme exemple	Le professeur comme conseiller
Le but et le contenu du cours sont clairs dès le départ	Développement des buts et du contenu du cours avec les étudiants
Chaque étudiant se mesure au standard pré-défini; pas de compétition	Compétition entre les étudiants
Travail communautaire et sentiment de groupe	Apprentissage individuel
Le contenu du cours se réfère au vécu personnel	Apprentissage orienté vers la tâche
Accentuation de l'aspect global	Détails, faits, principes
Un curriculum personnel et humain	Graphiques, tableaux et formules
Discussions en classe	Apprentissage et découvertes inductifs
Apprentissage en petits groupes	Conférences
Questions planifiées	Questions improvisées
Répondre au cours est important pour le résultat	Résultat indépendant des réactions au cours
Vécu pratique	Apprentissage structuré

¹⁵¹ Bowen, "Contextualizing," 272.
¹⁵² Adapté de Bowen, "Contextualizing," 273.

Les méthodes d'apprentissage traditionnelles doivent être utilisées aussi souvent que possible: utilisation de devinettes, proverbes, chants, chants à l'antienne, théâtre, mémorisation de versets bibliques, apprentissage pratique et conduit par l'expérimentation (*learning by doing*), apprentissage en groupe et grande utilisation de la relation maître-disciple.¹⁵³

En ce qui concerne l'enseignement biblique, le prédicateur utilise souvent des paraboles, des proverbes, des psaumes et des histoires vécues tirées de l'AT et du NT. Il importe toutefois de prendre en considération toute la Bible et de donner une vue d'ensemble sur l'histoire du salut.¹⁵⁴ Des pièces maîtresses dans l'enseignement tel que le décalogue, le Notre-Père et la profession de foi sont aussi récités pendant le culte.¹⁵⁵ Le catéchisme représente une aide non-négligeable pour la préparation au baptême.¹⁵⁶

Turner a découvert en analysant les cultes des églises missionnaires et les cultes des églises indépendantes que, dans les premières, le NT était enseigné entre quatre et sept fois plus souvent que l'AT, alors que dans les églises indépendantes l'AT et le NT interviennent aussi souvent l'un que l'autre.¹⁵⁷ Dans l'église *aladura* au Nigeria, l'évangile de Matthieu est souvent prêché parce qu'il présente l'évangile comme une nouvelle loi.¹⁵⁸ Les histoires des miracles de l'AT et du NT y sont appréciées. Au sujet de la vie de Jésus, on préfère prêcher sur sa tentation, son jeûne, son baptême, son entrée à Jérusalem et sa résurrection que sur la passion. L'épître de Jacques est souvent utilisée en raison de sa manière pratique d'appliquer la religion.¹⁵⁹ Le texte prêché le plus souvent est l'image du revêtement de l'armure dans le combat spirituel (Eph 6,10-20).¹⁶⁰ L'activisme et la moralité sont prépondérants dans l'image de la vie chrétienne. Le jugement est un thème central.¹⁶¹ Dans l'église réformée guinéenne, la prédication se base en général sur le NT, car l'AT n'a pas encore de traduction dans les langues de Guinée et peu de pasteurs lisent couramment le français.

¹⁵³ Griffith, "African Methods," 252s. Cp. aussi les méthodes d'enseignement de la culture juive employées par Jésus (utilisation de paroles succinctes, d'images, de symbolismes, parallélismes, strophes, rythmes, rimes, chiasmes comme aides mnémotechniques): Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT II/7, Hg. Martin Hengel und Otfried Hofius (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1981), 392-408.

¹⁵⁴ Cp. 4.3.3. Evangelisation chronologique. McIlwain, *Building on Firm Foundations*, 105ss.

¹⁵⁵ Cp. Müller, *Peacemaker*, 170, et Bammann, *Koinonia*, 54s.

¹⁵⁶ A recomander: Jacques Dubois, *Croire et Vivre: Catéchisme et Cahier des Réponses* (Saint-Légier: Editions Emmaüs, 1985).

¹⁵⁷ Harold W. Turner, *Profile through Preaching* (London: Edinburgh House Press, 1965), 14-23 (dorénavant Turner, *Profile through Preaching*), discuté chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 42-44. Cp. Martin, *Kirche ohne Weiße*, 189.

¹⁵⁸ Turner, *Profile through Preaching*, 24s.

¹⁵⁹ Ibid., 27-35.

¹⁶⁰ Ibid., 19-21, 39s., cité chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 104.

¹⁶¹ Ibid., 74-77, cité chez Mbiti, *Bibel und Theologie*, 44.

A ce stade, relevons deux points intéressants concernant le Christ et les religions africaines traditionnelles. Charles Nyamiti voit le Christ dans le rôle central des esprits des aïeux, comme étant le médiateur entre Dieu et les hommes et comme Seigneur au-dessus des puissances qui dirigent la vie. Néanmoins, Christ dépasse de loin le rôle des aïeux parce qu'il est la Parole préexistante, qu'il est le Sauveur et qu'il a envoyé le Saint-Esprit.¹⁶² Gutmann va dans le même sens: "Christ doit remplacer les aïeux."¹⁶³ Pour Kwame Bediako, Christ ne ressemble pas tant l'ancêtre, qui est du même sang, mais bien plus le chef de tribu africain, qui n'est pas parent, mais qui – comme Christ – est assis sur le trône et contrôle les forces de la vie.¹⁶⁴

Un autre point important dans l'enseignement biblique est la mise au point consciente pour l'interprétation des textes des aspects de l'orientation vers la honte et de l'animisme: en bref, une compréhension consciente de la manière de voir africaine lors de l'explication du texte. Dans l'exemple de l'histoire de Jonas, par exemple, l'orateur peut imiter les mécanismes d'une conscience orientée vers le prestige et la honte d'une manière très impressionnante. L'animisme est décrit comme contre-point à la foi en Jahvé dans divers textes de l'AT, mais aussi du NT. (p.ex. Dt 14,1; Mt 8,28-34 par).

4.4.6 Les responsables d'église

Dans l'église, les Africains tendent au système épiscopal. En Afrique de l'Ouest francophone, ce système s'appelle "chefferie." Le président ou le directeur prend toujours la décision définitive presque dans son ensemble, même si des structures démocratiques officielles comme les comités existent. Dans le système traditionnel, le chef peut consulter - mais n'est pas obligé de le faire - les membres du comité qui sont des conseillers ou des "sages." S'ils ne sont pas du même avis que le chef, ils sont limités dans leur opposition par les règles de comportement d'une culture orientée vers la honte. Ils ne possèdent pas de moyens d'intervention directs pour exprimer leur désaccord.

La composition du comité est importante dans le jeu du pouvoir. Un pasteur se différencie d'un membre laïc, en ce qu'étant le spécialiste de la religion ordonné, il a un accès direct à la puissance de vie et à la puissance de bénédiction de Dieu; il est en quelque sorte le "porteur du *mana*." La parole ou la prière d'un pasteur ordonné a donc un poids tout différent de celle d'un laïc.¹⁶⁵

¹⁶² Charles Nyamiti, *Christ our Ancestor: Christology from an African Perspective* (Gweru, Zimbabwe: Mambo Press, 1984), discuté chez Dyrness, *Learning about Theology*, 166s. Cp. Nyamiti, "The Church as Christ's Ancestral Mediation," 130s.

¹⁶³ Bammann, *Koinonia*, 59.

¹⁶⁴ Bediako, "Biblical Christologies," cité chez Dyrness, *Learning about Theology*, 168s.

¹⁶⁵ Cp. Klaus W. Müller, Vorlesung Interkultureller Gemeindebau, CBS, Korntal, 25.3.1996.

4.4.7 La discipline dans l'église

Pour diverses raisons, la discipline au sein des églises chrétiennes d'Afrique est un thème épineux. En premier lieu, dans le cadre d'une société orientée vers le prestige et la honte, l'acte disciplinaire est représentatif d'une atteinte à l'honneur, à la dignité et à la réputation. Un supérieur va donc éviter au maximum d'utiliser des punitions disciplinaires afin de ménager son subordonné. Si non, la personne punie pourrait se venger contre son supérieur et lui faire perdre la face.

D'autre part, la punition ou la peur de la punition dans une culture orientée vers le prestige et la honte est nécessaire afin de maintenir l'ordre moral, car la conscience réagit aux personnes de références et d'autorité externes. Dans les églises chrétiennes, les pasteurs ordonnés et les responsables d'église ont pris le rôle du juge suprême et du chef de tribu. En raison de ces deux aspects, les églises négligent la discipline d'église ou lui donnent un rôle prédominant.¹⁶⁶

Un autre aspect du problème réside dans le fait que les dieux animistes sont des dieux qui corrigent. Dans le système animiste, une infraction à la loi est immédiatement punie par une maladie, un accident ou par la mort. Les missionnaires protestants sont arrivés dans cette situation avec le modèle de la justification, en apportant le message que le Dieu chrétien ne punit pas, mais qu'il pardonne et que le salut ne s'obtient que par la foi. En résumé, ceci signifie que pour beaucoup de jeunes Africains, Dieu offre une "grâce bon marché," qu'il suffit de reconnaître ses péchés pour obtenir le pardon. Il en a résulté un ordre moral déchu, comme Messenger le décrit au sujet des Anangs du Nigeria.¹⁶⁷

Trobisch souligne que 95 % des cas de disciplines d'église concernent des adultères. Il attribue ce facteur au message chrétien simplifié cité plus haut et en conclut que l'Afrique a un besoin urgent d'une compréhension biblique et positive du mariage.¹⁶⁸ Les personnes ayant commis l'adultère ne reçoivent en général pas la Sainte-Cène, ce qui signifie pour les Africains qu'ils sont séparés de la puissance divine de bénédiction et de guérison et exclus de la communauté des bénis de Dieu. La Sainte-Cène devient ainsi une procession des justes qui, pendant la période précédant la Cène, n'ont pas commis d'adultère ou n'ont pas été surpris en train d'en commettre un. La Cène reçoit ainsi une fonction qui ne peut être justifiée bibliquement (1Cor 11,28).¹⁶⁹

¹⁶⁶ Walter A. Trobisch, "Church Discipline in Africa," *PA* 8 (1961): 200-206, 201 (dorénavant Trobisch, "Church Discipline").

¹⁶⁷ Cp. Messenger, "The Christian Concept of Forgiveness," 100s., cité chez Trobisch, "Church Discipline," 203; Uchendu, "Missionary Problems," 114; Noble, *Naked and not Ashamed*, 81-83. Cf. le modèle de réconciliation comme alternative à la section 4.2.2.

¹⁶⁸ Trobisch, "Church Discipline," 202.

¹⁶⁹ Trobisch, "Church Discipline," 205s.

4.5 Le couple et la famille

En Afrique de l'Ouest, dans de nombreux domaines la compréhension du couple et de la famille est différente de la compréhension européenne. Mbiti écrit:

Pour les peuples africains, le couple est le centre de la vie. Elle représente le lieu social où tous les membres de la communauté se rencontrent: les morts, les vivants et ceux qui sont encore à naître. Ici, toutes les dimensions temporelles se touchent, c'est ici que se répètent et se renouvèlent les drames de l'histoire, c'est aussi ici qu'ils puisent de nouvelles forces.¹⁷⁰

4.5.1 La conception guinéenne du couple et de la famille

Dans le contexte animiste, le couple se trouve dans une communauté comprenant les vivants et les morts-vivants, c'est-à-dire les esprits des aïeux. Les esprits des morts trouvent leur vénération et leur alimentation au-travers des offrandes de nourriture des descendants et leur immortalité au-travers de la continuation de leur nom par un descendant. Le couple est donc:

Un devoir, un ordre de toute la société et une résonance dans le rythme de vie que personne n'ose se refuser. L'homme qui ne s'y soustrait pas apporte la malédiction à la communauté, est un hors la loi et un rebelle, il est non seulement anormal, mais il est aussi un sous-homme. La personne qui manque l'occasion de se marier dans des circonstances normales, rejette la société et est par conséquent aussi rejeté par elle.¹⁷¹

Il en ressort que le couple et la procréation forment une unité. Sans procréation, le couple est incomplet. "Un homme qui n'a pas de descendants, éteint en réalité le feu de la vie et meurt pour toujours ..." ¹⁷²

Selon l'usage, les parents organisent la rencontre entre l'homme et la femme en vue du mariage. La rencontre peut avoir lieu suite à l'instigation des parents ou des jeunes gens. Le mariage est une alliance arrangée entre deux groupes familiaux. L'autorisation de mariage est un processus grandissant commun; les futurs époux participent à de nombreuses discussions, apprennent à se connaître et à s'aider mutuellement. Le processus s'étend sur plusieurs mois, voire plusieurs années. Le mariage est consommé avec le paiement de la dot et scellé par la naissance d'un enfant. L'achèvement de ce processus confère au mariage sa validité et rend possible toutes autres formes de célébration nuptiale que ce soit à la mairie ou à l'église.¹⁷³

¹⁷⁰ Mbiti, *Afrikanische Religion*, 167.

¹⁷¹ Ibid., 167-168.

¹⁷² Ibid., 168.

¹⁷³ Nazaire Bitoto Abeng, "Ehe, Ehescheidung. 2.7. In den Kirchen der Dritten Welt," *EKL*, Bd. 1, 3. Aufl., 971-973, 971; C.H. Ratschow, "Ehe, I. Religionsgeschichtlich," *RGG*, Bd. II, 3. Aufl., 314-316, 314.

Certains rituels à caractère symbolique sont effectués lors de la célébration du mariage. Ceux-ci doivent souligner la fin du passé et le début d'une nouvelle période de vie et garantir la fécondité du couple. La dot confère au contrat de mariage sa validité au niveau de la loi. Elle n'est souvent comprise que comme le paiement de la mariée en tant que valeur de travail et de reproduction. Ce don élève cependant aussi la valeur de la femme en tant que personne et épouse. La dot est donc le symbole le plus concret de l'alliance du mariage et garantit sa certitude. Les deux familles sont entrées dans une relation qui exige des contacts et des échanges de cadeaux concrets.¹⁷⁴

4.5.2 La polygamie

La pratique de la polygamie a lieu dans toute l'Afrique. Elle n'est pas une institution obligatoire comme nous le montre la suite du texte. Elle correspond bien à la réalité de la société africaine, en ce sens qu'elle offre un appui pour surmonter les difficultés quotidiennes.¹⁷⁵ Cependant cette forme de mariage ne représente pas la majorité.¹⁷⁶

Dans la pensée africaine, le couple et la procréation représentent le moyen pour recouvrer l'immortalité. Un homme qui a de nombreuses femmes et donc aussi de nombreux descendants, possède la meilleure garantie de son immortalité.¹⁷⁷ "Plus un homme a d'enfants, plus la force de 'l'immortalité' est grande dans sa famille."¹⁷⁸ De plus, si la mortalité infantile est élevée, un grand nombre d'enfants constitue une assurance.

En cas d'absence d'enfants chez la première femme, un mariage polygame forcé suit afin d'éviter la disparition de la famille et d'éviter la honte qui en découlerait. Le lévirat provient du même arrière-plan.¹⁷⁹ Le fait qu'un homme hérite de la femme de son frère décédé assure le défunt d'une descendance et la femme d'une sécurité au niveau social. "Les enfants nés après la prise en charge de l'héritage appartiennent au défunt."¹⁸⁰

¹⁷⁴ Mbiti, *Afrikanische Religion*, 177. Cp. des pratiques similaires en Israël: Horst, "Ehe," 317; de Vaux, *Les institutions*, 45ss.

¹⁷⁵ Mbiti, *Afrikanische Religion*, 179; Harold W. Turner, "Monogamy: A Mark of the Church?" *IRM LV* (1966): 313-321, 315 (dorénavant Turner, "Monogamy"); William D. Reyburn, "Polygamy, Economy, and Christianity in the Eastern Cameroun," *PA 6* (1959): 1-19, 12 (dorénavant Reyburn, "Polygamy").

¹⁷⁶ Au Caméroun de l'Est dans les années 50 du 20^e siècle environ un tiers des mariages. Reyburn, "Polygamy," 5s.

¹⁷⁷ Si on parle d'héritiers il faut toujours penser à des héritiers masculins, parce que les femmes sont de l'héritage et ne peuvent pas être des héritiers.

¹⁷⁸ A comprendre comme continuité de la force animiste *mana*. Mbiti, *Afrikanische Religion*, 179.

¹⁷⁹ Le lévirat décrit la tradition qu'un homme hérite l'épouse de son frère décédé. Dn 25,5-10; Mbiti, *Afrikanische Religion*, 182; de Vaux, *Les institutions*, 63-65.

¹⁸⁰ Mbiti, *Afrikanische Religion*, 182.

La polygamie augmente le prestige social de l'homme. "Plus nombreux sommes-nous, plus puissant je suis".¹⁸¹ Les enfants sont un honneur et l'expression d'une maturité personnelle. Plus une famille a d'enfants, plus elle contribue à la société.

À côté des raisons socio-religieuses, des raisons socio-économiques jouent aussi un rôle. Dans les régions rurales, les femmes et les enfants représentent un facteur économique non-négligeable. En général, la richesse se base sur une famille et une descendance nombreuses.¹⁸² D'autre part, la famille polygame permet, en temps de crise, de toujours avoir quelqu'un pour aider. Lorsqu'une femme accouche, est malade ou meurt, les autres femmes sont là pour la soigner et s'occuper de ses enfants. Dans ce sens, la famille polygame prend la fonction d'une assurance sociale.

Au niveau de la sexualité, la polygamie aide à protéger l'homme de l'infidélité et à endiguer la prostitution. Les longues périodes tabous de la grossesse et de l'allaitement durant lesquelles les relations sexuelles sont interdites, peuvent être surmontées avec une autre femme. Ceci permet aussi une certaine manière naturelle de contrôle des naissances. La polygamie peut être simplement l'expression sexuelle d'un désir envers une jeune femme, lorsque la précédente est usée. Walter Trobisch appelle cela le *candy motive*.¹⁸³

La compréhension islamique du mariage et de la place de la femme rejoint dans beaucoup de domaines la conception traditionnelle africaine. Dans la famille, l'homme reçoit un rôle supérieur. Sourate 4,34 dit que les hommes ont autorité sur les femmes parce que Dieu leur a accordé une préférence. Le Coran permet à l'homme d'avoir jusqu'à quatre femmes (Sourate 3,22ss.; 4,3). Une femme n'ose jamais se refuser à son mari, elle lui doit une entière obéissance et a besoin de son accord pour prendre une décision.¹⁸⁴

Une des problématiques de la polygamie est représentée par la préférence qu'expriment de nombreux hommes pour l'une de leurs femmes; cette femme a droit à plus d'attention et de visites que les autres, elle doit moins travailler, elle est mieux habillée et, avec son revenu plus élevé, elle peut mieux soigner ses enfants et leur offrir une meilleure formation scolaire. Cette situation conduit les autres épouses à être envieuses et jalouses et provoque des querelles entre les femmes ainsi que parmi les enfants.¹⁸⁵ La polygamie favorise l'homme et

¹⁸¹ Mbiti, *Afrikanische Religion*, 180 (accentuation dans l'original).

¹⁸² Damaris Gscheidle, "Kirchen und Missionen Afrikas im Spannungsfeld der Polygamie," Proseminararbeit, FTA, Gießen, 1988, 5.

¹⁸³ W. Trobisch, *My Wife Made Me a Polygamist* (Baden: Editions Trobisch, 1971), 30 (dorénavant Trobisch, *My Wife Made Me a Polygamist*).

¹⁸⁴ Hamdun Dagher, *Die Stellung der Frau im Islam* (Villach: Licht des Lebens, 1994), 14, 90, 108. Wolfgang Pfau, "Die Implikationen der Bekehrung eines polygam-lebenden Menschen in einem asiatischen oder afrikanischen Kontext," Klausurarbeit, CBS, Korntal, 1996, 5.

¹⁸⁵ Leopold A. Foullah, "A Socio-Theological Evaluation of Polygamy," *Evangelical Ministries* 4 (1985): 16-19, 17; Mbiti, *Afrikanische Religion*, 181.

considère la femme comme une possession de l'homme. Les jeunes femmes africaines ayant une formation scolaire ne sont souvent plus prêtes à contracter un mariage comportant le risque de la polygamie. Leur compréhension personnelle n'est plus compatible avec le rôle traditionnel de la femme alors que la plupart des hommes y adhèrent encore.¹⁸⁶

Avec les changements de ces dernières années, une nouvelle forme de polygamie s'est développée, en particulier dans les villes: elle peut être nommée polygamie cachée ou successive.¹⁸⁷ Pendant leurs études prolongées, des filles se mettent à disposition pour des liaisons occasionnelles ou en concubinage avec des hommes célibataires ou même des hommes mariés qui ont souvent déménagé en ville sans leur famille. Il en a résulté une forte augmentation des maladies vénériennes, des grossesses non-désirées suivies par des avortements et plus tard par la stérilité.¹⁸⁸ La question la plus importante n'est plus entre le mariage polygame et le mariage monogame, mais entre un système ordonné de relations maritales et sexuelles et un désordre total dans la promiscuité.¹⁸⁹

4.5.3 La grande famille africaine

La famille africaine joue chaque jour un rôle important pour chacun de ses membres. Il existe des devoirs clairs envers les parents et les frères et sœurs. Le père et la mère ont droit à l'obéissance et aux soins pendant leur vieillesse. Lors de la majorité du fils aîné, le père lui donne une responsabilité précise dans la gestion personnelle et administrative des affaires familiales. Il arrange les conflits, marie les sœurs et embauche des employés pour travailler sur les biens du père; car il est l'héritier prévu pour le père.

Les femmes (la mère et les filles) ne sont pas des héritières, mais appartiennent à l'héritage. Elles sont donc dépendantes de toutes les décisions du père, respectivement, des décisions du fils aîné. Cependant, il arrive que des femmes travaillent dans l'agriculture ou dans le commerce et gagnent leur propre argent afin d'être moins dépendantes. Il peut même arriver que la femme ait plus à dire dans le domaine économique que son mari.¹⁹⁰

Toutefois, il n'y a pas seulement des devoirs envers les parents et les frères et sœurs, mais aussi envers la famille élargie. La famille doit une obéissance absolue à l'homme le plus âgé de la famille élargie. Les devoirs envers lui

¹⁸⁶ Gustav Weth, *Afrika - unsere Verantwortung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1962), 31 et Bernard T. Adeney, "How Many Wives in the Kingdom of God?" *Transformation* 12 (1995): 1-4, 2s.

¹⁸⁷ Angl. *successive polygamy*.

¹⁸⁸ Reyburn, "Polygamy," 10s.; B. Bujo, "Polygamie," *Lexikon theologischer Grundbegriffe*, Karl Müller, Theo Sundermeier, Hg. (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1987), 383-386, 385s. (dorénavant Bujo, "Polygamie").

¹⁸⁹ Turner, "Monogamy," 315.

¹⁹⁰ Cp. Stefan Schmid, "Die Situation der Familie in der Côte d'Ivoire, Westafrika," Seminararbeit, FHM, Korb, 1993, 1.

dépassent ceux envers la petite famille. Des fardeaux doivent être pris en charge à long terme sans discussion s'il l'exige, comme par exemple l'éducation et l'instruction d'un garçon de la famille. Des relations particulières existent entre les jeunes garçons et l'oncle du côté maternel. Les oncles doivent accorder tout ce que désirent les fils de leurs sœurs. De l'autre côté, les oncles peuvent tout exiger de leurs neveux.

Ces devoirs envers la famille prennent beaucoup de temps, d'énergie et d'argent. Ils représentent d'une part un encadrement et la sécurité dans un réseau social, mais d'autre part un poids et une dépendance.

4.6 La relation d'aide

Le missionnaire débutant a l'impression que la relation d'aide manque totalement dans l'église protestante de Guinée. Cependant, une étude approfondie permet de découvrir des pratiques ayant un parallèle étonnant avec l'Ancien Testament et avec la psychothérapie moderne.

4.6.1 Les fondements bibliques de la relation d'aide

Dans l'AT, deux concepts rendent l'idée des besoins de la relation d'aide: *yachab* "être assis, se réunir," et *ya'ats* "conseiller, discuter, réfléchir, décider." Les deux sont rattachés à l'assemblée des anciens à la porte (*'etsah*).¹⁹¹ On peut donc se représenter que dans les temps de l'AT, les problèmes étaient discutés et réglés par la communauté des anciens et sages. La résolution des problèmes était orientée vers le groupe.¹⁹²

Le NT utilise surtout les deux termes *parakaleo* "exhorter, consoler, prier," et *noutheteo* "exhorter, réprimander." L'exhortation fait partie de la vie communautaire (Ac 16,40). L'exhortation et l'enseignement sont indissociables (Col 1,28; 3,16). L'exhortation est la tâche des apôtres et des responsables d'église (1Thess 5,12), comme de tous les membres de la communauté (Col 3,16). Paul exhorte par (*dia*) Dieu ou par Christ (Rom 12,3; 15,30). Il ne veut pas enseigner d'une manière directe et moralisatrice, mais veut poser ses impératifs éthiques sur la sotériologie indicative.¹⁹³ Si *noutheteo* n'a que la signification "d'exhorter, réprimander," *parakaleo* est à traduire par "indiquer le chemin, consoler" aussi souvent que par "exhorter" (2Cor 1,3ss.; Hébr 6,18).¹⁹⁴ La relation d'aide est par conséquent une partie intégrante du travail de l'église et la tâche des responsables d'églises et des membres de l'église. Elle est comprise ici de manière individuelle au contraire de l'AT et sur le modèle de Philodème et Plutarch.¹⁹⁵

¹⁹¹ H.-P. Stähli, "רָצוּן raten," *THAT*, Bd. 1, 748-753, 751.

¹⁹² Detmar Scheunemann, Vorlesung Biblische Seelsorge in der Dritten Welt, CBS, Korntal.

¹⁹³ F. Selter, G. Braumann, "Ermahnen," *TBLNT*, Bd. 1, 272-276, 275.

¹⁹⁴ Scheunemann, Biblische Seelsorge, 31.1.1996.

¹⁹⁵ Philodème a décrit la méthode de la direction de l'âme par le psychagogue.

La relation d'aide biblique a ses fondements dans l'amour de Dieu pour les hommes, qui s'exprime en la personne de Jésus-Christ (Jn 3,16). Les hommes sont l'image de Dieu (Gn 1,27), ils ont été créés pour avoir une relation avec leur créateur (Dt 6,5; Mt 22,37). Cette relation est assombrie depuis la chute (Gn 3; 1Cor 2,14) et ne peut pas être rétablie par ses propres œuvres, mais seulement par l'intervention de Dieu (Eph 2,8.9). En acceptant le pardon de ses péchés par Jésus-Christ, l'homme reçoit le Saint-Esprit et devient une nouvelle créature (2Cor 5,17). Il devient fils et héritier de Dieu (Rom 8,14-17) ainsi que participant à ses dons (Gal 5,22-25).¹⁹⁶

Cette compréhension biblique de l'homme est contraire à la compréhension helléniste et humaniste qui considère l'homme comme bon et qui est à la base de la plupart des méthodes psychologiques. Elle vient aussi à l'encontre de la compréhension de l'homme animiste et musulmane: toutes les deux voient la nécessité de rédemption, mais recherchent leur chemin de justice vers Dieu au travers des offrandes et des œuvres.

La mission et le but de la relation d'aide biblique sont de conduire les hommes dans la communion avec Dieu et, ainsi, dans le pardon et la grâce, ce qui leur donne le pouvoir de puiser la force, la délivrance de liens, la guérison de blessures, une nouvelle bénédiction et, le cas échéant, une nouvelle mission.

La relation d'aide biblique interculturelle se trouve entre trois différentes tensions:¹⁹⁷

- L'homme a été créé à l'image de Dieu. Toutefois, cette image a été déformée par le péché. L'homme doit donc être sauvé et naître de nouveau.
- Toutes les méthodes de psychologie peuvent apporter de bonnes compréhensions, mais elles sont basées sur des valeurs empiriques et des visions du monde déterminées, alors que chaque être humain est unique.
- Il existe des constantes humaines dépassant toutes les cultures. D'un autre côté, chaque culture est unique. Pour rejoindre les personnes là où elles se trouvent, il faut être prêt à faire abstraction de sa propre culture, à apprendre la langue et, avant tout, à manifester lors de sa présence un désir d'apprendre et de comprendre.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Scheunemann, *Biblische Seelsorge*, 31.1.1996; David J. Hesselgrave, *Counseling Cross-Culturally: An Introduction to Theory & Practice for Christians*, second printing (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 166-174 (dorénavant Hesselgrave, *Counseling*).

¹⁹⁷ Adapté de Hesselgrave, *Counseling*, 188, et David W. Augsburger, *Pastoral Counseling across Cultures* (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), 372s. (dorénavant Augsburger, *Pastoral Counseling*).

¹⁹⁸ La relation d'aide vis-à-vis des missionnaires n'est pas traitée dans ce travail. Cf. Kelly S. O'Donnell, Michèle Lewis O'Donnell, eds., *Helping Missionaries Grow: Readings in Mental Health and Missions* (Pasadena: WCL, 1988) et Kelly S. O'Donnell, ed., *Missionary Care: Counting the Cost for World Evangelization* (Pasadena: WCL, 1992).

4.6.2 La relation d'aide et la conscience axée sur la honte

La conscience ne se transforme pas instantanément à la nouvelle naissance. Lorsque la conscience se soumet à la nouvelle autorité de la Parole de Dieu, elle intègre progressivement les normes de la Bible. Dans le processus de guérison, sa transformation reste une priorité pour le croyant et le thérapeute.¹⁹⁹ La honte et un sens de l'honneur peuvent être une aide pendant cette phase pour stimuler au respect de la décision prise. Une manière de vivre transparente du croyant et du conseiller peut beaucoup aider les personnes orientées vers la honte à être authentiques: Il est important de garder un "bon nom" pour la gloire de Dieu.²⁰⁰

Chez les personnes orientées vers la honte, le péché ne s'exprime pas par un sentiment de culpabilité, mais plutôt par un sentiment de honte. Ce sentiment apparaîtra fortement quand le péché devient connu devant d'autres personnes. La honte est ressentie surtout vis-à-vis les aïeux et l'entourage. Pour cette raison, la honte peut être un obstacle pour la foi en Jésus-Christ. Lorsque le sentiment de honte envers le groupe est plus fort qu'envers Dieu, l'intéressé se préoccupe davantage de rétablir les faveurs du groupe que celles de Dieu. Pourtant le pardon et l'expiation par la croix de Jésus-Christ ne peuvent être trouvés que lorsque la culpabilité ou la honte est ressentie devant Dieu.²⁰¹ La vraie repentance peut s'exprimer autrement que de la manière dont le missionnaire a l'habitude. Les missionnaires doivent être prudents dans leur jugement qui se base sur l'influence de leur conscience. Il est important d'avoir une attitude humble et patiente en ce qui concerne l'œuvre du Saint-Esprit et de la Bible dans la conscience des croyants d'autres cultures.

4.6.3 Communion et transparence

Dieu a créé l'homme selon son image pour avoir une communion intime avec Lui (Gn 1,27; Dt 6,5; Mt 22,37-39). L'amour intime inclut une sincérité absolue envers Dieu et envers les autres hommes.²⁰² Lors de la chute, une séparation est survenue entre Dieu et les hommes; par conséquent, depuis lors il existe également un fossé entre les hommes. Les humains portent des masques pour cacher leur véritable identité, qui pourrait être honteuse. Dans une telle situation, la communion ne peut pas s'établir. Pour cette raison, Dieu a montré au travers du serviteur de Dieu, Jésus-Christ, qu'il s'avère nécessaire d'avoir une personne qui porte sur elle la honte (Es 53,3; Hébr 12,2). La communion ne peut s'établir que lorsque les personnes s'ouvrent de leur plein gré.²⁰³ Cependant, la solitude sera

¹⁹⁹ Priest, "Elenctics," 302-304.

²⁰⁰ Noble, *Naked and not Ashamed*, 67s.

²⁰¹ David J. Hesselgrave, "Missionary Elenctics and Guilt and Shame," *Missiology: An International Review* XI (1983): 483.

²⁰² Francis Schaeffer, *The God Who Is There*, seventh impression (London: Hodder and Stoughton, 1970), 120, cité chez Noble, *Naked and not Ashamed*, 113.

²⁰³ Jacob A. Loewen, "Self-Exposure: Bridge to Fellowship," *PA* 12 (1965): 49-62, 50.

tout d'abord plus grande après ce passage de l'ouverture, en raison du sentiment de honte. Puis, le groupe adoptera les personnes et leur vie spirituelle progressera. Les missionnaires et les pasteurs peuvent être un exemple et déclencher ce processus par une vie transparente et en révélant leurs péchés.²⁰⁴

Grubb parle de la transparence envers Dieu et envers les hommes comme effet déclencheur et comme maintien du réveil. Lorsque le chrétien triomphe de son orgueil et de sa honte et qu'il reconnaît ses péchés, non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes, alors Dieu utilise ces circonstances pour révéler les péchés dans le cœur des autres. La honte les conduit alors à reconnaître leurs péchés.²⁰⁵

Lorsque la sincérité les uns envers les autres et envers Dieu manque en raison de la douleur provoquée par le sentiment de honte, la reconnaissance des fautes devient superficielle et le christianisme devient légaliste et moralisateur donnant un accent particulier à la conduite extérieure.²⁰⁶ Afin d'obtenir une communion saine, l'église doit mettre la priorité sur la construction et le maintien d'une vie d'église ouverte et sincère. Les pasteurs ne doivent pas utiliser l'Écriture Sainte seulement avec une orientation objective de la vérité, ce qui conduit au légalisme, à une prédication moralisatrice et de plus-value, mais en tenant compte des relations et de la communion. Un équilibre entre la prédication et la communion devrait pouvoir s'établir.²⁰⁷

4.6.4 La relation d'aide dans le contexte de la grande famille africaine

En Guinée, la relation d'aide a lieu traditionnellement dans le cadre de la famille. Dans ce sens, la forme de relation d'aide se différencie peu de celle du cadre de l'AT. Elle est aussi amplement analogue au concept de groupe moderne. Mowrer, un fondateur de la thérapie de groupe moderne, souligne que la reconnaissance de péchés devant des personnes de référence ne doit pas se faire dans le secret de spécialistes.²⁰⁸ En Guinée, ce sont les anciens qui dirigent la discussion.²⁰⁹ Le pasteur peut être invité à la rencontre de famille ou peut

²⁰⁴ Noble, *Naked and not Ashamed*, 108. Cp. Jacob A. Loewen, "Confession in the Indigenous Church," *PA* 16 (1969): 114-127, et "Confession, Catharsis and Healing," *PA* 16 (1969): 63-74.

²⁰⁵ Norman P. Grubb, *Continuous Revival*, 3rd impression (London: CLC, 1954), 15s.

²⁰⁶ Loewen insiste sur le fait que les dimensions théologique et sociale du pardon sont liées inséparablement. Hobart Mowrer appelle la confession du péché vis-à-vis à Dieu seul de la grâce "bon marché." Cf. Jacob A. Loewen, "Four Kinds of Forgiveness," *PA* 17 (1970): 153-168, 160, et "The Social Context of Guilt and Forgiveness," *PA* 17 (1970): 80-96. Cp. la définition de la grâce "bon marché" dans la section 4.2.2. Les modèles bibliques du pardon. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 29s.

²⁰⁷ Cf. Carl Rogers pour des groupes (*encounter groups*) avec insistance sur communion et transparence. Carl Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups* (New York: Harper and Row, 1970), 19-21, 107f., cité par Noble, *Naked and not Ashamed*, 103, et cf. Noble pour la théologie relationnelle (*Relational Theology*). Noble, *Naked and not Ashamed*, 98, 101-112, 119.

²⁰⁸ Hobart O. Mowrer, "How to Talk About Your Troubles," in *Groups that Work* (Grand Rapids: Zondervan, 1967), 106-117, 106, cité par Noble, *Naked and not Ashamed*, 109.

²⁰⁹ Cp. David J. Hesselgrave, "Culture Sensitive Counseling and the Christian Mission," *IBMR* 10 (1986): 109-116, 110.

inviter la famille à l'église et a ainsi la possibilité d'apporter des concepts bibliques. Les étrangers éprouvent des difficultés à exercer la relation d'aide familiale en raison de la grande complexité des structures de la famille élargie africaine. Il est conseillé de transférer la direction à un pasteur ou à un ancien autochtone et de ne garder qu'une fonction de conseiller.

Dans la majorité des communautés guinéennes, la relation d'aide pour couple est peu développée, les mesures disciplinaires étant la seule intervention pratiquée en cas de problèmes de couple. Trobisch parle du dernier point comme le "chemin facile" pour les églises.²¹⁰ Trobisch, Hastings et les derniers temps Augsburgers ont essayé de développer la relation d'aide pour couples comme alternative à la discipline d'église.²¹¹

Les séminaires pour couples associés aux instructions pour la contraception naturelle ont montré leurs preuves. Par l'enseignement et la proclamation, le but est de confronter la compréhension africaine profondément ancrée du mariage et de la famille ainsi que la position de la femme avec le concept biblique. Le mariage n'est pas pour l'homme une possibilité d'être immortel, d'être considéré, d'être riche ou d'obtenir la satisfaction sexuelle, mais il est l'expression de la relation d'amour, de confiance et de fidélité de Dieu avec son peuple. Cette relation présuppose une équivalence entre les partenaires et la considération des besoins de la femme.

Ceux-ci sont des sujets délicats qui doivent être transmis avec doigté au "bon" groupe de personnes. De plus, il est nécessaire de se rappeler qu'il y a un long chemin à parcourir et que les résultats n'apparaîtront que suite à un enseignement conséquent et, avant tout, après avoir répondu aux questions des intéressés. Le matériel de l'Association des Evangéliques de l'Afrique convient particulièrement bien à ce travail.²¹²

En ce qui concerne la polygamie, le travail de l'aide n'est pas de condamner le polygame, mais de comprendre pourquoi il est devenu polygame et de l'aider dans ses besoins présents. Il est important de montrer de façon claire que le monogame et le polygame se trouvent devant le même défi, à savoir, vivre le mariage dans l'amour, la confiance et la fidélité et demander le pardon de Jésus-Christ. Ce n'est pas parce qu'il est monogame qu'un mariage est bon. Ce n'est que lorsqu'il commence à réaliser l'image idéale dessinée à la création et que le couple a été saisi par Jésus qu'il devient un exemple.²¹³

²¹⁰ Trobisch, *My Wife Made Me a Polygamist*, 16.

²¹¹ Cp. W. Trobisch, *Ich liebte ein Mädchen: Ein Briefwechsel*, 7., durchges. Aufl. (Göttingen: V&R, 1967); Trobisch, *I Married You*; Trobisch, *My Wife Made Me a Polygamist*; Adrian Hastings, *Christian Marriage in Africa*, (London: SPCK, 1973); Augsburgers, *Pastoral Counseling*, 175-215.

²¹² Du matériel approprié pour des discussions de groupe existe dans le cadre de l'enseignement théologique décentralisé (*theological education by extension: T.E.E.*) de l'Association des Evangéliques de l'Afrique (A.E.A.): La famille chrétienne.

²¹³ Trobisch, *My Wife Made Me a Polygamist*, 26.

La transformation culturelle de la famille élargie à la petite famille et de la famille traditionnelle à la famille "moderne" se passe lentement mais sûrement, tout en créant de nouveaux problèmes. Tout d'abord, les polygames modernes pouvaient être astreints à la forme traditionnelle de polygamie qui est beaucoup plus exigeante. L'accord de la première épouse avant un autre mariage et la vie commune paisible de toutes les femmes se trouvent parmi les exigences valables. Même avec l'observation de ces deux règles de base de la tradition africaine, la polygamie moderne devient intenable avec l'émancipation grandissante de la femme.²¹⁴

Au milieu de tous ces changements, le conseiller doit répondre avec flexibilité aux différentes formes de mariage, sans pour autant perdre des yeux les valeurs centrales de la compréhension biblique du mariage.²¹⁵ L'amour, la fidélité et le respect mutuel doivent être plus importants que le type de mariage. Cette tension doit être supportée.

4.7 La direction du personnel

4.7.1 Le supérieur et le subordonné

Dans une culture orientée vers la honte, le supérieur a une place très exposée. Les subordonnés axés sur la honte n'expriment pas leur avis, même s'ils sont très insatisfaits de la décision du supérieur, et ce jusqu'à ce que la soupape de sécurité explose. Pour cette raison, il est conseillé de s'assurer auprès des autochtones avant de prendre une décision en formant un groupe de conseillers.

Les critiques envers le subordonné n'osent avoir lieu qu'entre quatre yeux. Lorsque le supérieur perd le contrôle, la situation est considérée comme très humiliante, c'est-à-dire, comme un péché. Le contrôle des sentiments est une condition pour diriger le personnel.

Les attentes envers le supérieur sont similaires aux fonctions du chef de famille. Souvent, ceci signifie avoir de la considération et apporter de l'assistance dans les situations difficiles. Il doit être également généreux envers ses subordonnés dans le domaine matériel et au niveau de la société.

Le respect envers le supérieur et l'obéissance à ses ordres sont les tous premiers commandements pour le subordonné axé sur la honte. Lorsqu'il n'est pas en accord avec l'ordre, il ne reviendra sur le sujet qu'en privé et après avoir accompli sa tâche pleinement. Une discussion directement après les instructions ou avant leur exécution fait croire à un refus d'obéir et s'avère très humiliant pour le supérieur.²¹⁶

²¹⁴ Bujo, "Polygamie," 386.

²¹⁵ Augsburgser, *Pastoral Counseling*, 213.

²¹⁶ Cp. la situation dans une autre culture décrite par Sung-Won Lim, "Gesicht Verlieren - Die Denkweise der Koreaner und ihre Bedeutung für die Gemeindearbeit," Seminararbeit, FHM, Korntal, 1987.

La direction chrétienne du personnel s'organise de façon trinitaire: elle renvoie le chrétien à sa relation d'enfant de Dieu, son Père, elle le renvoie à son discipolat avec Jésus-Christ, et au fait qu'il est le temple du Saint-Esprit (1Cor 3,16).²¹⁷

4.7.2 L'éthique professionnelle

L'éthique calviniste de l'assiduité et du travail qui a influencé l'Europe, ne se trouve pas en Guinée.²¹⁸ Les hommes n'ont pas une très grande conscience du devoir. Le travail est moins important que les relations avec les collègues de travail, les amis et la famille. En plus de cela, il reste diverses obligations envers la famille qui sont inconnues en Europe. Dans une culture qui vénère les ancêtres, les enterrements sont autrement plus importants que dans une culture qui dit: laisse les morts ensevelir leurs morts (Mt 8,22 par).²¹⁹

Le missionnaire remarquera au plus tard lorsqu'un collaborateur devra ensevelir son troisième père que les responsabilités familiales sont différentes. Il faut savoir que les oncles paternels sont aussi des "pères," c'est-à-dire les frères du père. De ce fait, il est "normal" qu'un collaborateur manque le travail plus souvent que ce dont le missionnaire a l'habitude ou que ce qu'il jugerait comme normal. Il est important pour le missionnaire d'apprendre à estimer les obligations et la valeur de la famille. La culture européenne, avec son souci des performances, a laissé beaucoup de valeurs sociales s'atrophier.

4.8 La médecine

Pour les personnes du tiers-monde, la maladie est une menace élémentaire de leur existence. La maladie et la médecine possèdent donc une signification beaucoup plus élevée.²²⁰

4.8.1 La médecine dans l'animisme

La compréhension du monde animiste implique une théorie médicale. La maladie y est considérée comme la conséquence d'une infraction à une loi culturelle ou comme un contact avec des esprits mauvais. La maladie est définie à l'aide des symptômes. Une grossesse qui ne présente pas de symptômes spéciaux ne peut donc pas être considérée comme maladie, ce qui n'est pas le cas de douleurs musculaires et de douleurs dans les membres. Le diagnostic de la maladie se base sur une interrogation et sur un examen et souvent aussi sur la divination exécutée par un sorcier. Il est question de déterminer quel esprit mauvais ou

²¹⁷ Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 662s.

²¹⁸ Heussi, *Kompendium*, 318.

²¹⁹ Cp. pour la solidarité avec les morts Harry Sawyerr, "Christian Evangelistic Strategy in West Africa: Reflections on the Centenary of the Consecration of Bishop Samuel Adjayi Crowther on St Peter's Day, 1864," *IRM LIV* (1965): 343-352.

²²⁰ Käser, *Fremde Kulturen*, 235s.

quelle infraction contre la société ou contre les esprits des aïeux, c'est-à-dire quel péché, a produit la maladie. Toutefois, la personne qui a commis le péché ne doit pas nécessairement être punie par le désastre, la maladie ou la mort. Par son attitude, l'individu peut mettre en danger les membres de son groupe.²²¹

Il est intéressant de constater qu'un esprit mauvais particulier est attribué à chaque maladie, respectivement chaque symptôme. Un système de maladies correspond à un système parallèle d'esprits. Le lien entre la médecine et la religion qui ne paraît pas du tout clair aux yeux des occidentaux, va de soi pour les animistes.²²²

La maladie est en général traitée avec des "médicaments" à base de plantes ou parfois aussi partiellement à base d'animaux. Le nombre de plantes qui sont considérées comme efficaces dans la médecine, correspond au nombre de symptômes tenus pour maladie au sein d'une ethnie. Le système médical de maladies ne donne pas seulement suite à un système religieux d'esprits, mais aussi à un système biologique de plantes. Les sorciers sont par conséquent aussi toujours des religieux, dont les méthodes de traitement ont en principe un caractère religieux. Ceci était ainsi aussi du temps de l'AT et du NT: les sacrificateurs étaient responsables des patients lépreux (Lv 14,2ss.; Mt 8,4).²²³

Dans un système animiste, les médicaments ne sont pas en premier lieu appliqués pour guérir la maladie, mais pour supprimer les symptômes. En général, une seule application est essentielle. Par la suite, le médicament est interrompu lorsque les symptômes diminuent. Les patients orientés vers l'animisme supposent que le bon médicament n'influence que l'organe malade sans effets secondaires sur d'autres organes. Cette compréhension, sous-entend que le médicament n'agit pas sur la base de sa composition chimique, mais selon la puissance de vie *mana*, qu'il obtient lors du rituel de fabrication. Si le féticheur commet une faute lors de la récolte ou lors de la fabrication du médicament, le médicament peut avoir un effet contra-productif, c'est-à-dire un effet négatif sur lui-même. Les médicaments sont donc liés de près avec les fétiches. En Malinké, tous les deux sont appelés *bassi*.²²⁴

La différence entre la conception occidentale et animiste de la médecine est représentée schématiquement dans le tableau 4.4.²²⁵

²²¹ Käser, *Fremde Kulturen*, 240.

²²² Käser, *Fremde Kulturen*, 239.

²²³ Käser, *Fremde Kulturen*, 242; Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 580.

²²⁴ Käser, *Fremde Kulturen*, 241-243. Cp. J. Loewen, A. Buckwalter, J. Kratz, "Shamanism, Illness and Power in Toba Church Life," *PA* 12 (1965): 250-280, 256-260.

²²⁵ Adapté de Paula M. Warner, "African Healer vs. Missionary Physician," *EMQ* 26 (1990): 396-404, 398 (dorénavant Warner, "African Healer").

Tableau 4.4: La conception animiste et occidentale de la médecine

	La médecine dans l'animisme	La médecine occidentale
Unité	Symptôme	Maladie
Cause	Cause personnelle; indignation des esprits des aïeux en raison d'une désobéissance aux règles ou du mauvais sortilège d'un ennemi	Cause organique ou psychique
Problème	Physique-social-religieux	Physique ou psychique
But	Réintégration dans la communauté au travers de la réconciliation	Guérison physique ou psychique
Traitement	Sacrifice avec confession et/ou "médicament"	Médicament ou psychothérapie
Médicament	Fabrication avec un rituel, chargé de la puissance <i>mana</i> , le plus souvent avec des substances végétales	Substance avec action chimique spécifique

4.8.2 Le salut et la guérison

Dans le concept africain traditionnel, la religion et la médecine, le salut et la guérison sont liés. En Afrique, la religion a pour objectif le lien social et la guérison des membres au sens le plus large, la protection de l'ordre de la vie contre les constants troubles menaçants et lorsqu'elle s'avère nécessaire, sa restauration. Cet ordre de vie se base sur un libre échange et un équilibre harmonieux de la puissance de vie. "Vivre ne signifie donc rien d'autre que de recevoir et d'exercer la puissance, être béni à la maison, dans la famille et dans les champs, reproduire sa propre personnalité dans les nombreux descendants et de vaincre ses rivaux dans les luttes de la vie par une puissance de vie plus grande."²²⁶ Les débuts du service missionnaire en Afrique doivent donc avoir une vision globale, c'est-à-dire, inclure le salut et la guérison dans le sens le plus large.²²⁷

La cause du malheur, de la maladie ou de la mort est toujours personnel et spirituel: le mauvais sortilège d'un ennemi ou la colère des esprits des aïeux sur

²²⁶ Beyerhaus, "Herausforderung," 1. Cp. Dierks, *Evangelium*, 185ss.
²²⁷ Cf. pour la mission compréhensive parmi les musulmans: Traude Deitigsmann, "Holistic Ministry in Muslim Contexts," M.A. Thesis, Fuller Theological Seminary, Pasadena, 1996.

la vie de leur descendance. Voilà pourquoi la médecine occidentale ne peut répondre aux besoins des Africains et qu'un grand nombre d'Africains, chrétiens et non-chrétiens, se tournent en premier lieu vers un féticheur pour obtenir un diagnostic existentiel. C'est pour cette même raison que les églises indépendantes d'Afrique, qui donnent une grande importance à la guérison par la foi et à la prière pour les besoins essentiels des hommes, connaissent une grande affluence.²²⁸ Elles prennent soin de leurs membres non seulement en ce qui concerne leurs maladies, mais aussi en ce qui concerne leurs soucis et leurs peurs économiques, leur manque de réussite au niveau du travail, leurs désaccords sociaux et annoncent ainsi une bonne nouvelle pour les pauvres. Sundkler les décrit comme des "institutions de guérison," contrairement aux églises protestantes qui, en mettant l'accent sur la prédication et l'enseignement, apparaissent comme des "institutions de la Parole," contrairement aux églises catholiques qui sont des "institutions de grâce" au-travers des sacrements.²²⁹

La place donnée au traitement des besoins humains dans la prédication de l'Evangile lors des cultes et à l'aide sociale au niveau des institutions, comme elle a été entreprise par les églises missionnaires protestantes, ne correspond pas aux Africains. La réflexion sur l'intégration des hôpitaux missionnaires dans la structure des églises africaines peut être appliquée de manière beaucoup plus profonde.

Il faut parvenir à ce que dans le travail paroissial régulier du pasteur ou de l'évangéliste comme dans le métier du médecin ou de l'infirmière les fonctions thérapeutiques et sacerdotales se complètent, comme ... il paraît si naturel dans la pensée africaine. De plus, les communautés doivent parvenir à ne pas se présenter comme des communautés de culte uniquement, mais découvrir aussi la dimension diaconale de l'église du NT et la développer.²³⁰

Le procédé de guérison chrétien est tout à fait différent de la guérison animiste. Il n'y est pas question d'obtenir la guérison à tout prix. "Il y va bien plus d'un appel spirituel de Dieu d'accepter cette affliction comme une tâche commune entre le médecin, l'aide, le malade, la famille et la communauté. Au travers de la maladie, Dieu engage les personnes concernées à exercer le sacerdoce communautaire de l'amour qui consiste à être prêt à aider, ..." ²³¹ Ceci commence par la prière en commun, l'intercession pour connaître la volonté de Dieu et pour la guérison du malade. Au travers de la souffrance et de la guérison des individus, Dieu ne désire que le salut de son église.

²²⁸ John S. Pobee, "Healing: An African Christian Theologian's Perspective," *IRM* LXXXIII (1994): 247-255, 248; Sundkler, *Bantupropheten*, 259s.; Mbiti, *Bibel und Theologie*, 105s., 129-135.

²²⁹ Sundkler, *Bantupropheten*, 323; Mbiti, *Bibel und Theologie*, 129.

²³⁰ Beyerhaus, "Herausforderung," 3. Cp. Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 580, 587.

²³¹ Beyerhaus, "Herausforderung," 5; Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 594.

4.8.3 La mission médicale

La médecine missionnaire montre que la compréhension de guérison animiste est contraire à la compréhension chrétienne. L'Africain la voit toujours de manière globale et personnelle. Il s'avère donc important pour les Africains de trouver une éthique de travail réellement chrétienne et d'organiser des soins qui traitent tout l'être humain par les médecins et le personnel soignant des hôpitaux chrétiens. Ce principe doit être construit et maintenu systématiquement par les médecins et le personnel soignant dans une relation d'aide individuelle aussi bien que collective. Ce doit être évident qu'il s'efforce de considérer la personne dans son entier, comme personne blessée, créée à l'image de Dieu. Il tend aussi à vivre la victoire de Christ par la puissance de la foi sur les puissances destructrices et de transmettre l'amour de Jésus jusqu'aux plus petits de l'humanité.²³²

Le missionnaire peut exprimer cette sympathie en étant prêt à poser des questions et en étant prêt à apprendre. Il peut aussi montrer de l'estime envers le patient en lui accordant assez de temps, par le contact physique et associant sa famille. De plus, il expliquera la cause de la maladie au malade afin de répondre à la conception animiste. Si des péchés, des tabous non respectés ou des relations démolies entrent en ligne de compte, il est nécessaire de les mettre en ordre et de rechercher le pardon.²³³

Il est important d'expliquer que les médicaments et les injections sont impuissantes si Jésus-Christ ne leur donne pas la force pour guérir. La prière, qui contient une bénédiction, doit exprimer que c'est Dieu, par son Saint-Esprit, qui offre la guérison. Dans l'arrière-plan les animistes attendent toujours du guérisseur la puissance *mana* qui leur manque, respectivement la *baraka*. Les guérisseurs chrétiens sont des instruments de Dieu pour la guérison et le pardon, c'est-à-dire la guérison et le salut. Ils ont une mission médicale et sacerdotale.

²³² Beyerhaus, "Herausforderung," 3; Beyerhaus, *Er sandte sein Wort*, 587.

²³³ Warner, "African Healer," 400-404.

5 CONCLUSIONS

Le but de ce travail est de parvenir à des conclusions pratiques pour le service missionnaire en se basant sur une analyse sociologique et anthropologique de la société guinéenne et sur une réflexion comparative et théologique des concepts importants de la culture. Il n'est pas question d'opposer l'anthropologie, la théologie et la missiologie, mais les trois spécialités doivent s'enrichir et se compléter mutuellement dans la réflexion missionnaire. Le missionnaire est appelé à comprendre et à approfondir la réflexion dans sa vie quotidienne.

Dans l'analyse anthropologique, le concept de la conscience orientée vers le prestige et la honte ainsi que le principe animiste sont fondamentaux. Les considérations théologiques ramènent aux racines de la pensée hébraïque qui est très proche de la compréhension africaine. Dans la réflexion missiologique, il est surtout question de définir ce que signifie: l'Evangile pour les pauvres.

Les Guinéens approuvent un message quand il répond à leur compréhension du salut, qui englobe la communion, l'harmonie, la délivrance et la puissance de vie. Il s'agit de contenus se trouvant aussi dans le concept hébreu *chalom*. Les communautés et les missions sont appelés à être des médiateurs de l'Evangile en tant que *chalom*, c'est-à-dire à intégrer le salut et la guérison. Les féticheurs l'ont essayé depuis toujours. Les églises indépendantes essaient de le faire par leurs nouvelles formes de culte. Elles montrent un défi aux églises missionnaires par leur position limite entre la contextualisation et le syncrétisme. Les missionnaires doivent à nouveau prendre conscience des exigences d'une bonne nouvelle et de l'apporter de manière globale.

ANNEXES

Annexe 1: La Guinée en chiffres 1993

Sources: Johnstone, Patrick. *Flashes sur le Monde*. 2^e éd. Marne-la-Vallée: Farel, 1994.

Statistiques de l'Eglise Protestante Evangélique de Guinée 1993.

Superficie: 246'000 km²

Habitants: 7'807'000

Ethnies: 38

Mande: 46 %. Malinké 1'730'000; Soussou 800'000; Diallonké 147'000; Konianké 128'400; Wassoulounké 74'000; Kouranko 55'000; Bambara 34'000; Diakanké 12'600; Lélé 10'500; Mikiforé 3'600.

Mande-Fu: 11 %. Guerzé 308'000; Toma 144'000; Jakouba 71'000; Bandi 50'000; Mano 34'000.

Atlantique: 43 %. Peul 2'553'000; Kissi 287'000; Baga 32'000; Landouma 14'000; Nalou 13'000; Bassari 9'000; Badjara 6'000; Limba 4'000; Papel 2'400.

Taux d'alphabétisation: 28 %

Langue officielle: français

Capitale: Conakry 930'000 hab. Taux d'urbanisation: 23 %.

Economie: riche en sols fertiles, ressources minières, eau.

Revenu: 300 \$ par habitant et par année (1,4 % des Etats-Unis).

Endettement: 327 \$ par habitant.

Politique: colonie française jusqu'en 1958. Indépendance sous Sékou Touré. Dictature policière communiste avec isolement et ruine économique. 1984 coup d'Etat avec ouverture progressive et développement du pays vers la démocratie.

Religion: 85 % de musulmans, 13 % de religions traditionnelles, 2 % de chrétiens, dont 1,4 % de catholiques (120'000); 0,6 % de protestants (50'000); 0,2 % d'anglicans (1500).

Mission: 25 dénominations et missions protestantes.

187 missionnaires protestantes, 45 missionnaires catholiques.

Traduction de la Bible: NT en 6 langues, quelques livres en 7 langues.

Eglises protestantes (EPG): 43'075 (personnes aux cultes)

Conakry	995	N'Zérékoré	3322
Kissidougou	9'481	Yomou	4863
Gueckédou	17'370	Lola	605
Macenta	5114		

Annexe 2: Guinée et Afrique occidentale (chiffres 1993) ¹

Johnstone, Patrick. *Flashes sur le Monde*. Marne-la-Vallée: Farel, 1994.

Pays	Pop ² (mio.)	Eth ³	Peu ⁴	Tra ⁵	Isl ⁶	Chr ⁷	Cat ⁸	Pro ⁹	Ev ¹⁰	In ¹¹
Sénégal	8,5	54	38	3,6	90,8	5,6	5,4	0,1	0,07	0
Gambie	1	27	16	0,3	95,4	3,7	2,3	1,4	0,2	0
Guinée Bissau	1,1	31	22	48,1	44,0	7,9	7	0,9	0,8	0
Guinée	7,8	40	33	12,4	83,1	4,5	3,9	0,6	0,5	0,01
Mali	10,9	35	30	11,2	86,3	3,8	1,7	0,8	0,7	0,00 2
Niger	8,3	35	27	9	90,5	0,4	0,3	0,1	0,1	0,03
Sierra Léone	4,7	30	18	48	43,1	8,9	1,9	6,8	2,2	0,15
Libéria	3	46	9	49,4	13,3	37	3	20,6	8,1	13,2
Côte d'Ivoire	15,3	95	42	30,3	38,7	31	20,8	5,3	4,3	4,7
Burkina Faso	10,4	78	66	33	48	19	13,9	5	4,3	0,1
Ghana	17,5	105	37	20	16	64	18,7	27,9	9	16
Togo	4	48	20	36	21	43	32	9	2	1,7
Bénin	5,6	43	22	54,8	17	28,2	21,7	4	2	2,3
Nigéria	100,6	455	197	10	40	50	13	26,5	15,9	10
Total	198,7	1122	577	17	45,8	37,2	12	17	10	6
Total (mio.)	198,7			34	91	74	24	34	20	12

¹ Les sympathisants et pratiquants des religions sont indiqués en pourcentages de la population. En additionnant les religions traditionnelles, l'islam et les chrétiens, on obtient 100 pour cent (en gras). La somme des catholiques, des protestants et des églises indépendantes devrait correspondre au pourcentage des chrétiens.

² Nombre d'habitants en millions (chiffres 1995 arrondis).

³ Total des peuples.

⁴ Peuples non atteints par l'Evangile (évangélisés à raison de moins de 50 %).

⁵ Adhérents à des religions traditionnelles africaines.

⁶ Musulmans.

⁷ Total des chrétiens.

⁸ Eglise catholique-romaine.

⁹ Dénominations protestantes.

¹⁰ Evangéliques (comptés en tant que partie des protestants).

¹¹ Eglises indépendantes.

BIBLIOGRAPHIE

- Aalen, Sverre. "Ehre." *TBLNT*. Bd. I, 204-210.
- Abeng, Nazaire Bitoto. "Ehe, Ehescheidung, 2.7. In den Kirchen der Dritten Welt." *EKL*. Bd. 1. 3. Aufl., 971-973.
- Adeney, Bernard T. "How Many Wives in the Kingdom of God?" *Transformation* 12 (1995): 1-4.
- Adeyemo, Tokunboh. *Salvation in African Tradition*. Nairobi: Evangel, 1979.
- Aland, Kurt, Barbara Aland, Hg. "ϰϰς." *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer*. 6., völlig neu bearb. Aufl., 1101-1102.
- Albertz, R., Claus Westermann. "יְהוָה Geist." *THAT*. Bd. II, 726-753.
- Al-Hafiz Al-Tidjani, Muhammad. *Al-Hadj Omar Tall (1794-1864): Sultan de l'Etat Tidjanite de l'Afrique Occidentale*. Traduit de l'arabe par Fernand Dumont. Abidjan, Dakar, Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1983.
- Andriamirado, Sennen. "Conté face au défi intérieur." *Jeune Afrique* 28 (1987): 28-29.
- Annuarium Statisticum Ecclesiae*. Rom: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1994.
- Augsburger, David W. *Pastoral Counseling across Cultures*. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- Bammann, Heinrich. *Koinonia in Afrika: Koinonia bei Bruno Gutmann (Tanzania) und bei den Herrmannsburgern Missionaren im südlichen Afrika*. Bad Liebenzell: VLM, 1990.
- Bär, Hans Christof. "Chronologischer, heilsgeschichtlicher Bibelunterricht unter den Karen anhand von McIlwain's Programm: Building on Firm Foundations." M.A. Thesis, CBS, Korntal, 1996.
- Barrett, David B. *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of 6000 Contemporary Religious Movements*. Nairobi: Oxford University Press, 1968.
- Barrett, David B., ed. *African Initiatives in Religion*. Nairobi: East African Publishing House, 1971.
- Bärtschi, Markus. "Gewissen und soziales Verhalten in schuld- und schamorientierten Kulturen." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1991.
- Baumann, Andreas. "Der Sündenbegriff im Bereich des Volksislam." Referat, CBS, Korntal, 1996.
- Béavogui, Daniel Maoro. "Gemeinsame Mahlzeiten bei den Toma in Guinea." *SAM-Bote* Nr. 2 (1991): 5.
- Beck, H. "Friede." *TBLNT*. Bd. I, 388-393.
- Becken, Hans-Jürgen, ed. *Relevant Theology for Africa: Report on a Consultation of the Missiological Institute at Lutheran Theological College, Mapumulo, Natal, September 12 - 21, 1972*. Durban: Robinson & Co., 1973.

- Bediako, Kwame. "Biblical Christologies in the Context of African Traditional Religions." In *Sharing Jesus in the "Two Thirds" World*. eds. Vinay Samuel, Chris Sugden. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Bediako, Kwame. "The Roots of African Theology." *IBMR* 13 (1989): 58-65.
- Benedict, Ruth. "The Chrysanthemum and the Sword." In *Conscience, Contract and Social Reality: Theory and Research in Behavioral Science*. eds. Ronald C. Johnson, Paul R. Dokecki, O. Hobart Mowrer. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. 2nd ed. Boston: Houghton Mifflin Company, 1959.
- Beyerhaus, Peter. "Die Herausforderung der Kirchen Afrikas durch die sektiererischen Heilungsbewegungen." Vorlesungsunterlagen, CBS, Korntal, 1996.
- Beyerhaus, Peter. "The Three Selves Formula." *IRM* LIII (1964): 393-407.
- Beyerhaus, Peter. *Er sandte sein Wort: Die Bibel in der Mission*. Bd. 1. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1996.
- Bockmühl, Klaus. *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Giessen, Basel: Brunnen-Verlag, 1974.
- Boeddinghaus, Matthias. "Afrikanische Theologie." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1988.
- Boman, Thorleif. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Nachfolge*. Hg. Martin Kuske, Ilse Tödt. München: Kaiser Verlag, 1989.
- Bowen, Earle, Dorothy Bowen, "Contextualizing Teaching Methods in Africa." *EMQ* 25 (1989): 270-275.
- Bramsen, Paul. *The Way of Righteousness*. Spring Lake: CMML, 1998.
- Brandt, Donald P. "The Poor and the Lost: A Wholistic View of Poverty." *Missiology: An International Review* XXIII (1995): 259-266.
- Bruce, F.F. *Zwei Testamente - eine Offenbarung: Die Entfaltung alttestamentlicher Themen im Neuen Testament*. Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1972.
- Bruce, Thomas. "The Gospel for Shame Cultures." *EMQ* 30 (1994): 284-290.
- Bujo, B. "Polygamie." *Lexikon theologischer Grundbegriffe*. Hg. Karl Müller, Theo Sundermeier. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1987, 383-386.
- Camara, André Mamadouba. *Repères pour l'histoire de l'Eglise Catholique en Guinée 1890-1986*. Conakry: Editions Imprimerie de la Mission Catholique, 1992.
- Dagher, Hamdun. *Die Stellung der Frau im Islam*. Villach: Licht des Lebens, 1994.
- D'Alayer, Christian. "Comment la Guinée est arrivée à la démocratie." *Africa Golfe Magazine* 1 (1994): 13-15.
- D'Alayer, Christian. "La vérité sur le redressement économique." *Africa Golfe Magazine* 1 (1994): 16-20.

- D'Alayer, Christian. "Le bilan de Lansana Conté (1984-1992)." *Africa Golfe Magazine* 1 (1994): 21-29.
- De Vaux, Roland. *Les institutions de l'Ancien Testament*. 2 éd. revue. Paris: Cerf, 1961.
- Deitigsmann, Traude. "Holistic Ministry in Muslim Contexts." M.A. Thesis, Fuller Theological Seminary, Pasadena, 1996.
- Diallo, Thierno. *Les institutions politiques du Fouta Dyallon au XIX^e siècle*. Dakar: IFAN, 1972.
- Dickson, Kwesi A. "Continuity and Discontinuity between the Old Testament and African Life and Thought." In *African Theology en Route: Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra, Ghana*. Eds. Kofi Appiah-Kubi, Sergio Torres. Maryknoll, Orbis Books, 1979.
- Dickson, Kwesi A. *Theology in Africa*. Maryknoll: Orbis Books, 1984.
- Dierks, Friedrich. *Evangelium im afrikanischen Kontext: Interkulturelle Kommunikation bei den Tswana*. Missionswissenschaftliche Forschungen Bd. 19. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1986.
- Drochner, Matthias. "Polygamie." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1995.
- Dubois, Jacques. *Croire et Vivre: Catéchisme*. Saint-Légier: Editions Emmaüs, 1985.
- Dubois, Jacques. *Croire et Vivre: Cahier des Réponses*. Saint-Légier: Editions Emmaüs, 1985.
- Ducoudray, Emile. *El Hadj Omar: Le prophète armé*. Abidjan, Dakar, Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1983.
- Dye, T. Wayne. "Toward a Cross-Cultural Definition of Sin." *Missiology* IV (1976): 27-41.
- Dyrness, William A. *Learning about Theology from the Third World*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Dyrness, William A. *Themes in Old Testament Theology*. Exeter: Paternoster, 1979.
- Ebert, Marlies. "Das Menschenbild von 1Thess 5,23." M.A. Thesis, CBS, Korntal, 1996.
- Egelkraut, Helmuth. "Vergebung im AT - Ein Arbeitspapier." Vorlesungsunterlagen Alttestamentliche Theologie im Lichte der Psalmen, CBS, Korntal, 1996.
- Egelkraut, Helmuth. Vorlesung Biblische Ethik und Mission. CBS, Korntal, 1996.
- Eichrodt, Walther. *Das Gottesbild des Alten Testaments*. Calwer Hefte 1. Stuttgart: Calwer Verlag, 1956.
- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. 2 vol., trans. J.A. Baker, 4th impr. London: SCM Press, 1975.

- Enang, Kenneth. *Salvation in a Nigerian Background: Its Concept and Articulation in the Annang Independent Churches*. Berlin: Reimer Verlag, 1979.
- Engel, James F. *Zeitgemässe christliche Kommunikation*. Bad Liebenzell: VLM, 1989.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker, 1985.
- Eßer, H.H. "Gnade." *TBLNT*. Bd. I, 590-598.
- Falk, Peter. *La croissance de l'Eglise en Afrique*. Kinshasa: Institut Supérieur Théologique de Kinshasa, 1985.
- Faure, Jean. *Histoire des Missions et Eglises Protestantes en Afrique Occidentale des Origines à 1884*. Yaoundé: Editions Clé, 1978.
- Feyler, Constance Irina. "Afrikanische Theologie: Motive und Ziele - eine Untersuchung aus evangelikaler Sicht." M.A. Thesis, CBS, Korntal, 1994.
- Fiedler, Klaus. *Christentum und afrikanische Kultur: Konservative deutsche Missionare in Tanzania, 1900 bis 1940*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-
haus Gerd Mohn, 1983.
- Finnern, Uwe. "Die Empfindung von Scham und Schuld als Funktion des Gewissens." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1985.
- Foerster, W., G. von Rad. "εἰρήνη." *ThWNT*. Bd. II, 398-418.
- Foster, Charles. *La bénédiction mondiale annoncée par tous les prophètes*. Abidjan, CPE, 1991.
- Foster, Charles. *Le Messie, Jésus, Fils de Marie*. 2e éd. Abidjan: CPE, 1991.
- Foullah, Leopold A. "A Socio-Theological Evaluation of Polygamy." *Evangelical Ministries* 4 (1985): 16-19.
- France, R.T., O. Betz. "Messias." *GBL*. Bd. 2, 966-975.
- Freytag, Walter. *Reden und Aufsätze*. 1. Teil. Theologische Bücherei, Bd. 13/I, Hg. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull. München: Chr. Kaiser Verlag, 1961.
- Fuglesang, Andreas. *About Understanding: Ideas and Observations on Cross-Cultural Communication*. Uppsala: Dag Hammarskjöld Foundation, 1982.
- Funaki, Shin. "The Significance of the Old Testament Concept of 'Losing Face'." M.A. Thesis, Wheaton College, Wheaton, 1957.
- Fusshoeller, Ludwig. *Die Dämonen kehren wieder: Der Mensch im Bann anonymer Mächte*. München: Wirtschaftsverlag Langen Müller, 1984.
- Gaba, Christian R. "Man's Salvation: Its Nature and Meaning in African Traditional Religion." In *Christianity in Independent Africa*. eds. Fasholé-Luke, E., R. Gray, A. Hastings, G. Tasie. (London: Rex Collins, 1978)
- Gaisseau, Pierre-Dominique. *Forêt Sacrée: Magie et Rites secrets des Toma*. Lagny-sur-Marne: Editions Albin Michel, 1953.
- Gaulme, François. "La Guinée à l'heure des réformes." *Marchés tropicaux* 25 (1986): 1565-1572.
- Gehman, Richard J. *African Traditional Religion in Biblical Perspective*. 2nd printing. Kijabe: Kesho Publications, 1990.

- Gehman, Richard J. *Doing African Christian Theology: An Evangelical Perspective*. Nairobi: Evangel Publishing House, 1987.
- Gensichen, H.-W. "Abendmahl. VII. In den jungen Kirchen." *RGG*. Bd. I, 3. Aufl., 50-51
- Gensichen, H.-W. "Taufe. VIII. In der Mission." *RGG*. Bd. VI, 3. Aufl., 657-660.
- Gerleman, G. "שלם genug haben." *THAT*. Bd. II, 919-935.
- Gerlemann, G. "בשר Fleisch." *THAT*. Bd. I, 376-379.
- Germain, Jacques. *Peuples de la Forêt de Guinée*. Paris: Académie des Sciences d'Outre-Mer, 1984.
- Glasser, Arthur. *The Glen Eyrie Report - Muslim Evangelization*. Lausanne Occasional Papers No. 4. Wheaton: LCWE, 1978.
- Goforth, Jonathan. *Durch meinen Geist*. Frankfurt am Main: Herold Verlag, o.J.
- Greeven, H. "Ehe. III. Im NT." *RGG*. Bd. II, 3. Aufl., 318-320.
- Griffith, Henry. "We Can Teach Better Using African Methods." *EMQ* 21 (1985): 249-253.
- Grubb, Norman P. *Continuous Revival*. 3rd impression. London: CLC, 1954.
- Gscheidle, Damaris. "Kirchen und Missionen Afrikas im Spannungsfeld der Polygamie." Proseminararbeit, FTA, Gießen, 1988.
- Günther, Walther, Wolfgang Bauder. "Sünde." *TBLNT*. Bd. II, 1192-1205.
- Hahn, Hans-Christoph. "Gewissen." *TBLNT*. Bd. I, 555-560.
- Hall, Edward, T. *The Silent Language*. 2nd ed. Westport: Greenwood, 1980.
- Harder, Günther. "Seele." *TBLNT*. Bd. II, 1112-1119.
- Hasenfratz, Hans-Peter. "Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 38 (1986): 19-31.
- Hasenfratz, Hans-Peter. *Die Seele: Einführung in ein religiöses Grundphänomen*. Zürich: Theologischer Verlag, 1986.
- Hastings, Adrian. *Christian Marriage in Africa*. London: SPCK, 1973.
- Hesselgrave, David J. "Culture Sensitive Counseling and the Christian Mission." *IBMR* 10 (1986): 109-116.
- Hesselgrave, David J. "Missionary Elencitics and Guilt and Shame." *Missiology* XI (1983): 461-483.
- Hesselgrave, David J. *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- Hesselgrave, David J. *Counseling Cross-Culturally*. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Hesselgrave, David J. *Planting Churches Cross-Culturally: A Guide for Home and Foreign Missions*. 5th pr. Grand Rapids: Baker, 1986.
- Hesselgrave, David J., Edward Rommen. *Contextualization: Meanings, Methods and Models*. 2nd ed. Leicester: Apollos, 1990.

- Heussi, Karl. *Kompendium der Kirchengeschichte*. Siebzehnte Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981.
- Hiebert, Paul G. "The Flaw of the Excluded Middle." *Missiology: An International Review* X (1982): 35-47.
- Hiebert, Paul G. *Anthropological Insights for Missionaries*. 7th printing. Grand Rapids: Baker, 1992.
- Hildebrandt, Jonathan. *History of the Church in Africa: A Survey*. Achimota: African Christian Press, 1981.
- Hill, Harriet. "Lifting the Fog on Incarnational Ministry." *EMQ* 29 (1993): 262-269.
- Hochegger, Hermann. "Die Vorstellungen von 'Seele' und Totengeist bei afrikanischen Völkern." *Anthropos* 60 (1965): 273-339.
- Hoekendijk, Johann Christiaan. *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. Theologische Beiträge 35, Erich Walter Pollmann, Hg. München: Chr. Kaiser Verlag, 1964.
- Holst, Robert. "Polygamy and the Bible." *IRM* LVI (1967): 205-213.
- Hopp, Traugott. "Der Kampf mit den Mächten: Biblisch-theologische Einführung und Begründung." In *Mission als Kampf mit den Mächten: Zum missio-logischen Konzept des "Power-Encounter"*. Klaus W. Müller, Hg. Bonn: VKW, 1993.
- Hoppenworth, Klaus. "Die Mission in ihrer Auseinandersetzung mit den Mächten in den nicht-christlichen Weltreligionen (in Hindusimus und Islam)." In *Mission als Kampf mit den Mächten: Zum missiologischen Konzept des "Power-Encounter"*. Hg. Klaus W. Müller. Bonn: VKW, 1993.
- Hornecker, Herbert. "Die Problematik der Polygamie in den christlichen Gemeinden Tanzanias." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1992.
- Horst, F. "Ehe. II. Im AT." *RGG*. Bd. II, 3. Aufl., 316-318.
- Hunter, James D. "What is Modernity? Historical Roots and Contemporary Features." In *Faith and Modernity*. ed. Philip Sampson, Vinay Samuel, Chris Sugden. Oxford: Regnum Books, 1994, 12-28.
- Idowu, E. Bolaji. *Towards an Indigenous Church*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Isichei, Elizabeth. *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*. London: SPCK, 1995.
- Jaeschke, Ernst. *Gemeindeaufbau in Afrika: Die Bedeutung Bruno Gutmanns für das afrikanische Christentum*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1981.
- Johnstone, Patrick. *Flashes sur le monde*. 2^e éd. Marne-la-Vallée: Farel, 1994.
- Kailing, Joel B. "A New Solution to the African Christian Problem." *Missiology: An International Review* XXII (1994): 489-506.
- Kamano, Samuel. "Das Abendmahl." *SAM-Bote* Nr. 2 (1991): 4-5.
- Kamlah, Erhard. "Geist." *TBLNT*. Bd. I, 479-489.

- Kasdorf, Hans. *Die Umkehr: Bekehrungen in ihren theologischen und kulturellen Zusammenhängen*. Erzhausen: Schönbach-Druck, 1989.
- Käser, Lothar. "Der Begriff Seele bei den Insulanern von Truk." Diss., Freiburg, 1977.
- Käser, Lothar. *Fremde Kulturen: Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. Bad Liebenzell, VLM, 1997.
- Käser, Lothar. Vorlesung Anthropologie für Missionare, FHM, Korntal, 1995.
- Kato, Byang H. *Biblical Christianity in Africa*. Hg. Tite Tiénou. Achimota: Africa Christian Press, 1985.
- Kato, Byang H. *Pièges théologiques en Afrique*. Abidjan: CPE, 1981.
- Keita, Kassoum. *Le seul sacrifice*. Abidjan: CPE, 1992.
- Keller, C.A., G. Wehmeier. "ברך segnen." *THAT*. Bd. I, 353-376.
- Kemp, Werner K. "Scham- und schuldorientierte Verhaltensweisen und deren Bedeutung für die Evangelistik." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1988.
- Kirby, Jon P., SVD. "Anthropology of Knowledge and the Christian Dialogue with African Traditional Religions." *Missiology* XX (1992): 323-341.
- Kittel, Gisela. *Der Name über alle Namen: Biblische Theologie*. 2 Bde. 2., durchgesehene Aufl. Göttingen: V&R, 1993.
- Ki-Zerbo, Joseph. *Histoire de l'Afrique Noire*. Paris: Hatier, 1978.
- Klopfenstein, Martin A. *Scham und Schande nach dem Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bôš, klm und hpr*. ATANT 62, Hg. O. Cullmann und H.J. Stoebe. Zürich: TVZ, 1972.
- Knierim, R. "עוֹן Verkehrtheit." *THAT*. Bd. II, 243-249.
- Knierim, R. "אשם Schuldverpflichtung." *THAT*. Bd. I, 251-257.
- Knierim, R. "חטא sich verfehlen." *THAT*. Bd. I, 541-549.
- Knierim, R. "פשע Verbrechen." *THAT*. Bd. II, 488-495.
- Koch, Klaus. *Spuren des hebräischen Denkens*. Hg. Bernd Janowski, Martin Krause. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Koch, Kurt. "צדק gemeinschaftstreu, heilvoll sein." *THAT*. Bd. II, 507-530.
- Koivogui, Jacob M. "Deuxième Congrès National sur l'Évangélisation de la Guinée tenu du 19 au 25 Novembre 1990 à Conakry: La Guinée pour Christ." Schweizer Allianz-Mission, Winterthur, 1991.
- Kraft, Charles H. *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll: Orbis Books, 1980.
- Kraft, Charles H. *Communication Theory for Christian Witness*. Nashville: Abingdon, 1983.
- Kreuzer, Siegfried. "Tatsphäre und gemeinschaftsgemäßes Verhalten," *Theologische Beiträge* 26 (1995): 218-224.
- Kriss, Rudolf, Hubert Kriss-Heinrich. *Volks Glaube im Bereich des Islam*. 2 Bde. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962.

- Lamparter, Helmut. *Das biblische Menschenbild*. Calwer Hefte 2. Stuttgart: Calwer Verlag, 1956.
- Larkin, William J., Jr. *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age*. Columbia: CBS, 1992.
- Le Coran*. Trad. D. Masson. Paris: Gallimard, 1967.
- Lim, Sung-Won. "Gesicht Verlieren - Die Denkweise der Koreaner und ihre Bedeutung für die Gemeindefarbeit." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1987.
- Link, Hans-Georg, Erich Tiedtke. "Scham, Schande." *TBLNT*. Bd. II, 1064-1067.
- Link, Hans-Georg, Herwart Vorländer. "Versöhnung." *TBLNT*. Bd. II, 1302-1314.
- Loewen, Jacob A. "Confession in the Indigenous Church." *PA* 16 (1969): 114-127.
- Loewen, Jacob A. "Confession, Catharsis and Healing." *PA* 16 (1969): 63-74.
- Loewen, Jacob A. "Four Kinds of Forgiveness." *PA* 17 (1970): 153-168.
- Loewen, Jacob A. "Lengua Indians and their 'Innermost'." *PA* 13 (1966): 252-272.
- Loewen, Jacob A. "Self-Exposure: Bridge to Fellowship." *PA* 12 (1965): 49-62.
- Loewen, Jacob A. "The Social Context of Guilt and Forgiveness." *PA* 17 (1970): 80-96.
- Loewen, Jacob A., Albert Buckwalter, James Kratz. "Shamanism, Illness and Power in Toba Church Life." *PA* 12 (1965): 250-280.
- Lucas, J.O. *Religions in West Africa and Ancient Egypt*. Apapa: Nigerian National Press, 1971.
- Maass, F. "כַּפֵּר sühnen," *THAT*, Bd. I, 842-857.
- Mafico, Temba L. J. "The Old Testament and Effective Evangelism in Africa." *IRM* LXXV (1986): 400-409.
- Marsh, Charles. *Le musulman mon prochain: Un manuel destiné à ceux qui désirent présenter l'évangile aux musulmans*. Fontenay: Telos, 1977.
- Martin, Marie-Louise. "Confessing Christ in the Kimbanguist Church." *IRM* LXIV (1975): 25-30.
- Martin, Marie-Louise. *Kirche ohne Weiße: Simon Kimbangu und seine Millionenkirche im Kongo*. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1971.
- Mbiti, John S. "God, Sin and Salvation in African Religion." *A.M.E. Zion Quarterly Review* 100 (1989): 2-8.
- Mbiti, John S. *Afrikanische Religion und Weltanschauung*. Berlin: de Gruyter, 1974.
- Mbiti, John S. *Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum*. Theologie der Ökumene Bd. 22, Hg. H.-W. Gensichen, Theo Sundermeier. Göttingen: V&R, 1987.
- Mbiti, John S. *New Testament Eschatology in an African Background*. London: Oxford University Press, 1971.

- Mbiti, John S. *The Prayers of African Religion*. London: SPCK, 1975.
- McGavran, Donald A. *Gemeindewachstum verstehen: Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus*. Lörrach: Wolfgang Simon Verlag, 1990.
- McIlwain, Trevor. *Building on Firm Foundations*. 9 vol., 5th pr. Sanford: New Tribes Mission, 1991.
- Mead, Margaret, ed. *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. New York: McGraw-Hill, 1937.
- Messenger, John C. "The Christian Concept of Forgiveness and Anang Morality." *PA* 6 (1959): 97-103.
- Millimouno, Michel Fara. "La société traditionnelle Kissi face au christianisme de 1903 à nos jours." *Mémoire de diplôme de fin d'études supérieures*, Kankan, 1986.
- Monod, René. *Koreas Beter*. Stuttgart: Hänssler-Verlag, o.J.
- Mowrer, Hobart O. "How to Talk About Your Troubles." In *Groups that Work*. Grand Rapids: Zondervan, 1967.
- Mugambi, J.N.K., Laurenti Magesa, ed. *Jesus in African Christianity: Experimentation and Diversity in African Christology*. Nairobi: Initiatives, 1989.
- Mugambi, J.N.K., Laurenti Magesa, ed. *The Church in African Christianity: Innovative Essays in Ecclesiology*. Nairobi: Initiatives, 1990.
- Müller, Klaus W. "Die Rolle des Gewissens bei der Verkündigung des Evangeliums." *Vorlesungsunterlagen Interkulturelle Evangelistik und Elenktik*, FHM, Korntal, 1995.
- Müller, Klaus W. "Elenktik: Die Lehre vom scham- und schuldorientierten Gewissen." *em* 12 (1996): 98-110.
- Müller, Klaus W. "Elenktik: Gewissen im Kontext." In *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Hg. Kasdorf H. und K.W. Müller. Bad Liebenzell: VLM, 1988.
- Müller, Klaus W. *Peacemaker. Missionary Practice of Georg Friedrich Vicedom in New Guinea (1929-1939): A Presentation Based mainly on his own Writings*. Ph.D. Thesis, 3 vol. Ann Arbor: UMI, 1994.
- Müller, Klaus W. *Vorlesung Interkulturelle Kommunikation*. CBS, Korntal, 1995.
- Müller, Klaus W. *Vorlesung Interkultureller Gemeindebau*. CBS, Korntal, 1996.
- Müller, Klaus W. *Vorlesungsunterlagen Interkulturelle Evangelistik und Elenktik*, FHM, Korntal, 1995.
- Müller, Klaus W., Hg. *Mission als Kampf mit den Mächten: Zum missiologischen Konzept des "Power-Encounter"*. Bonn: VKW, 1993.
- Mundle, W., G. Braumann. "Trost." *TBLNT*. Bd. II, 1235-1237.
- Mundle, W., J. Schneider, L. Coenen. "Erlösung." *TBLNT*. Bd. I, 258-272.

- Musk, Bill. *The Unseen Face of Islam: Sharing the Gospel with Ordinary Muslims*. Eastbourne: MARC, 1989.
- Muzorewa, Gwinyai H. *The Origins and Development of African Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- Nevius, John L. *Die Gründung und Entwicklung missionarischer Gemeinden*. Übers. & Hg. Wolf Christian Jaeschke. Bonn: VKW, 1993.
- Nicholls, Bruce J. *Thailand Report - Christian Witness to Muslims*. Lausanne Occasional Papers No. 13. Charlotte: LCWE, 1980.
- Nida, Eugene A. *Customs and Cultures*. New York: Harper and Brothers, 1954.
- Nida, Eugene A. *Message and Mission*. New York: Harper & Row, 1960.
- Noble, Lowell L. "A Culturally Relevant Witness to Animists." *PA* 9 (1962): 220-222.
- Noble, Lowell L. "Can St. Paul's Methods Be Ours?" *PA* 8 (1961): 180-185.
- Noble, Lowell L. *Naked and not Ashamed*. Jackson: Jackson printing, 1975.
- Nthamburi, Zablon. "Toward Indigenization of Christianity in Africa: A Missio-logical Task." *IBMR* 13 (1989): 112-118.
- Nyamiti, Charles. "The Church as Christ's Ancestral Mediation: An Essay on African Ecclesiology." In *The Church in African Christianity: Innovative Essays in Ecclesiology*. ed. J.N.K. Mugambi, Laurenti Magesa. Nairobi: Initiatives, 1990.
- Nyamiti, Charles. *Christ our Ancestor: Christology from an African Perspective*. Gweru, Zimbabwe: Mambo Press, 1984.
- O'Donnell, Kelly S., ed. *Missionary Care: Counting the Cost for World Evangelization*. Pasadena: WCL, 1992.
- O'Donnell, Kelly S., Michèle Lewis O'Donnell, eds. *Helping Missionaries Grow: Readings in Mental Health and Missions*. Pasadena: WCL, 1988.
- Oduyoye, Modupe. "Man's Self and its Spiritual Double." In *Traditional Religion in West Africa*. ed. A. Ade Adegbola. Ibadan: Daystar Press, 1983.
- Orr, J. Edwin. *Evangelical Awakenings in Africa*. Oxford: Oxford Reading and Research, 1974.
- Osborn, H.H. *Fire in the Hills*. Crowborough: Highlands Books, 1991.
- Parrinder, E. Geoffrey. *African Traditional Religion*. Fourth impression. London: Sheldon Press, 1981.
- Parrinder, E. Geoffrey. *West African Religion*. Second ed. London: Epworth Press, 1961.
- Paulme, Denise. *Les gens du riz: Les Kissi de Haute-Guinée*. Seconde éd. augmentée. Paris: Librairie Plon, 1970.
- Peters, George W. *Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag: Eine biblisch-evangelische Missionstheologie*. 2., überarbeitete Aufl. Bad Liebenzell: VLM, 1985.
- Pfau, Wolfgang. "Der seelsorgerliche Beitrag des Missionars in der Dritten Welt." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1990.

- Pfau, Wolfgang. "Die Implikationen der Bekehrung eines polygam-lebenden Menschen in einem asiatischen oder afrikanischen Kontext." Klausurarbeit, CBS, Korntal, 1996.
- Piers, Gerhart und Milton B. Singer. *Shame and Guilt: A Psychoanalytical and a Cultural Study*. New York: Norton, 1971.
- Pobee, John S. "Healing: An African Christian Theologian's Perspective." *IRM* LXXXIII (1994): 247-255.
- Pobee, John S. *Towards an African Theology*. Nashville: The Parthenon Press, 1979.
- Priest, Robert J. "Missionary Elencitics: Conscience and Culture." *Missiology* XXII (1994): 291-306.
- Province de l'Eglise Anglicane de l'Afrique Occidentale. *Bref aperçu de l'histoire de l'Eglise Anglicane de l'Afrique Occidentale. Première Partie: De la Mission Antillaise du Rio-Pongo au Diocèse Anglican de la Gambie et du Rio-Pongo 1855-1935*. Conakry: Imprimerie Nationale Patrice Lumumba, ca. 1986.
- Quell, G., G. Schrenk. "ῥίκη." *ThWNT*. Bd. II, 176-229.
- Ratschow, C.H. "Ehe, I. Religionsgeschichtlich." *RGG*. Bd. II, 3. Aufl., 314-316
- Reich, Margot. "Byang Kato: Ein evangelikaler Theologe aus Afrika." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1988.
- Reyburn, William D. "Polygamy, Economy, and Christianity in the Eastern Cameroun." *Practical Anthropology* 6 (1959): 1-19.
- Ridderbos, Herman. *Paul: An Outline of His Theology*. Transl. J.R. de Witt. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Riecker, Otto. *Das evangelistische Wort*. Stuttgart-Neuhausen: Hänssler, 1974.
- Riesner, Rainer. *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. WUNT II/7, Hg. Martin Hengel und Otfried Hofius. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1981.
- Ro, Bong Rin, Marlin L. Nelson, Hg. *Korean Church Growth Explosion*. rev. ed. Seoul: Word of Life Press, 1995.
- Robinson, H. Wheeler. *Inspiration and Revelation in the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1946.
- Rogers, Carl. *Carl Rogers on Encounter Groups*. New York: Harper and Row, 1970.
- Rommen, Edward. *Die Notwendigkeit der Umkehr*. Giessen und Basel: Brunnen-Verlag, 1994.
- Rommen, Edward. *Namenschristentum: Theologisch-soziologische Erwägungen*. Bad Liebenzell, VLM, 1985.
- Rommen, Edward. Vorlesung Biblische Kontextualisierung. CBS, Korntal, 1996.
- Roseberry, R.S. *The Niger Vision*. Harrisburg: Christian Publishers, 1934.

- Sampson, Philip. "The rise of postmodernity." In *Faith and Modernity*. ed. Philip Sampson, Vinay Samuel, Chris Sugden. Oxford: Regnum, 1994, 29-59.
- Sanneh, Lamin. "Amulets and Muslim Orthodoxy: One Christian's Venture into Primal Religious Spirituality." *IRM* LXIII (1974): 515-529.
- Sanneh, Lamin. *West African Christianity: The Religious Impact*. London: C. Hurst & Company, 1983.
- Sauer, Silke. *Oralität und Literalität: Ihre Bedeutung für Kommunikation und Bibelübersetzung*. Bonn: VKW, 1995.
- Sawyerr, Harry. "Christian Evangelistic Strategy in West Africa: Reflections on the Centenary of the Consecration of Bishop Samuel Adjayi Crowther on St Peter's Day, 1864." *IRM* LIV (1965): 343-352.
- Sawyerr, Harry. "Sin and Salvation: Soteriology Viewed from the African Situation." In *Relevant Theology for Africa: Report on a Consultation of the Missiological Institute at Lutheran Theological College, Mapumulo, Natal, September 12 - 21, 1972*. ed. Hans-Jürgen Becken. Durban: Robinson, 1973.
- Schaeffer, Francis. *The God Who Is There*. London: Hodder & Stoughton, 1970.
- Scheunemann, Detmar. *Vorlesung Biblische Seelsorge in der Dritten Welt*, CBS, Korntal, 1996.
- Schiller, Manfred. "Auf der Suche nach einer afrikanischen Theologie." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1986.
- Schirmacher, Christine. *Der Islam: Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*. 2 Bde. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1994.
- Schirmacher, Thomas. *Ethik: Lektionen zum Selbststudium*. Bd. 1. Stuttgart-Neuhausen: Hänssler Verlag, 1994.
- Schmid, Stefan. "Die Situation der Familie in der Côte d'Ivoire, Westafrika." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1993.
- Schmid, Stefan. "Eine evangelikale Antwort auf afrikanische Theologie." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1988.
- Schottroff, W. "יָדָע־נָה־לָּאֵלֹהִים erkennen." *THAT*. Bd. I, 682-701.
- Seebaß, Horst. "Fleisch." *TBLNT*. Bd. I, 342-347.
- Seebaß, Horst. "Gerechtigkeit." *TBLNT*. Bd. I, 502-509.
- Selter, F., G. Braumann. "Ermahnen." *TBLNT*. Bd. I, 272-276.
- Senior, Donald, CP. "Correlating Images of Church and Images of Mission in the New Testament." *Missiology* XXIII (1995): 3-16.
- Spiro, Melford E. *Children of the Kibbutz*. rev. ed., Cambridge and London: Harvard University Press 1975.
- Stähli, H.-P. "יָדָע־נָה־לָּאֵלֹהִים raten." *THAT*. Bd. I, 748-753.
- Stamm, J.J. "סָלַח vergeben." *THAT*. Bd. II, 150-160.
- Steyne, Philip M. *Machtvolle Götter: Eine Untersuchung über Glaube und Gebräuche des Animismus, wie er von Naturvölkern praktiziert wird und*

- wie er heute in allen religiösen Bewegungen vorkommt. Bad Liebenzell: VLM, 1993. Engl. *Gods of Power: A Study of the Beliefs and Practices of Animists*. Houston: Touch Publications, 1989.
- Stoebe, H.J. "רחם sich erbarmen." *THAT*. Bd. I, 761-768.
- Stoebe, H.J. "גנדיג sein." *THAT*. Bd. I, 587-597.
- Stoebe, H.J. "חסד Güte." *THAT*. Bd. I, 600-621.
- Stolz, F. "נשא aufheben, tragen," *THAT*, Bd. II, 109-117.
- Stolz, F. "לב Herz." *THAT*. Bd. I, 861-867.
- Stolz, F. "בוש zuschanden werden." *THAT*. Bd. I, 269-272.
- Strack, Hermann L., Paul Billerbeck. *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*. Bd. 3. 8., unveränderte Aufl. München: Beck, 1985.
- Sundermeier, Theo. *Nur gemeinsam können wir leben: Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn, 1990.
- Sundkler, Bengt G. M. *Bantupropheten in Südafrika*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964.
- Thiel, Josef Franz. *Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1984.
- Thiele, Friedrich, Hans-Georg Link. "Schuld." *TBLNT*. Bd. II, 1092-1101.
- Thiele, Friedrich. "Opfer." *TBLNT*. Bd. II, 993-997.
- Thiessen, Henry C. *Esquisse de Théologie biblique*. Marne-la-Vallée: Editions Farel et Lennoxville: Editions Béthel, 1987.
- Thomas, Norman E. "Images of Church and Mission in African Independent Churches." *Missiology* XXIII (1995): 17-29.
- Tiénou, Tite. "Forming Indigenous Theologies." In *Toward the Twenty-first Century in Christian Mission*. James M. Phillips, Robert T. Coote, eds. Grand Rapids: Eerdmans, 1993, 245-252.
- Tiénou, Tite. "Indigenous African Christian Theologies: The Uphill Road." *IBMR* 14 (1990): 73-77.
- Tiénou, Tite. "Which Way for African Christianity: Westernization or Indigenous Authenticity?" *EMQ* 28 (1992): 256-263.
- Tiénou, Tite. *Thailand Report - Christian Witness to People of African Traditional Religions*. Lausanne Occasional Papers No. 18. Wheaton: LCWE, 1980.
- Tiénou, Tite. *The Theological Task of the Church in Africa*. Accra: African Christian Press, 1982.
- Tippett, Alan R. *Introduction to Missiology*. Pasadena: WCL, 1987.
- Tippett, Alan R. *Solomon Islands Christianity*. Pasadena: WCL, 1967.
- Tounkara, Fapoutan. "La société traditionnelle Maninka face au christianisme (du XIX^e siècle à l'indépendance Guinéenne 1958)." Mémoire de diplôme de fin d'études supérieures, Kankan, 1990.

- Trachsler, G.B. "Gewissen." *Lexikon der Psychologie*. Neuauflage, Bd. 1, 768-772.
- Trobisch, Walter. "Church Discipline in Africa." *PA* 8 (1961): 200-206.
- Trobisch, Walter. "Congregational Responsibility for the Christian Individual." *PA* 13 (1966): 199-212.
- Trobisch, Walter. "Pre-Marital Relations and Christian Marriage in Africa." *PA* 8 (1961): 257-261.
- Trobisch, Walter. *I Married You*. 7th printing. Baden-Baden: Editions Trobisch, 1976.
- Trobisch, Walter. *Ich liebte ein Mädchen: Ein Briefwechsel*. 7., durchgesehene Aufl. Göttingen: V&R, 1967.
- Trobisch, Walter. *My Wife Made Me a Polygamist*. Baden-Baden: Editions Trobisch, 1971.
- Turner, Harold W. "Searching and Syncretism: A West African Documentation." *IRM* XLIX (1960): 189-194.
- Turner, Harold W. *Profile through Preaching*. London: Edinburgh House Press, 1965.
- Turner, H. W. "Monogamy: A Mark of the Church?" *IRM* LV (1966): 313-321.
- Turner, Harold W. *African Independent Church, II, The Life and Faith of the Church of the Lord (Aladura)*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Tutu, Desmond. "God's Kingdom of Righteousness." In *Proceedings of the Fifteenth World Methodist Conference, Nairobi, Kenya, 1986*. Geneva: World Methodist Council, 1987.
- Uchendu, Victor. "Missionary Problems in Nigerian Society." *PA* 11 (1964): 105-117.
- Vahanian, Gabriel. *Kultur ohne Gott?* Göttingen: V&R, 1973.
- Van Leeuwen, C. "רשע frevelhaft, schuldig sein." *THAT*. Bd. II, 813-818.
- Van Rheenen, Gailyn. "Cultural Conceptions of Power in Biblical Perspective." *Missiology* XXI (1993): 41-53.
- Van Rheenen, Gailyn. *Communicating Christ in Animistic Contexts*. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.
- Vanderaa, Larry. "Les langues dans le monde ancien et moderne. Première partie: Les langues de l'Afrique subsaharienne." A Survey for Christian Reformed World Missions in francophone Africa. Christian Reformed World Missions, Grand Rapids, 1981.
- Vicedom, G. F. "An Example of Group Conversion." *PA* 9 (1962): 123-128.
- Vieira, Gérard. *Sous le signe du laïc: Documents pour l'Eglise Catholique en Guinée. Tome I: de 1875 à 1925*. Dakar: Imprimerie Saint-Paul, 1992.
- Vorländer, Herwart. "Vergebung." *TBLNT*. Bd. II, 1263-1267.
- Waliggo, John Mary. "The African Clan as the True Model of the African Church." In *The Church in African Christianity: Innovative Essays in*

- Ecclesiology*. ed. J.N.K. Mugambi, Laurenti Magesa. Nairobi: Initiatives Publishers, 1990.
- Warner, Paula M. "African Healer vs. Missionary Physician." *EMQ* 26 (1990): 396-404.
- Wendland, Ernst R. "The 'Interference Factor' in Christian Cross-Cultural Communication: With Special Reference to South-Central Africa." *Missiology* XXIII (1995): 267-280.
- Westermann, Claus, R. Albertz. "לֵבָב aufdecken." *THAT*. Bd. I, 418-426.
- Westermann, Claus. "נֶפֶשׁ Seele." *THAT*. Bd. II, 71-96.
- Weth, Gustav. *Afrika - unsere Verantwortung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1962.
- Wibbing, Siegfried, Hans-Christoph Hahn. "Leib." *TBLNT*. Bd. II, 867-875.
- Wiher, Hannes. "Die Problematik missionarischen Dienstes in einer prestige- und scham-orientierten Gesellschaft." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1995.
- Wiher, Hannes. "Die Sendung des Messias: eine Exegese zu Jes 61,1-2." Seminararbeit, CBS, Korntal, 1996.
- Wildberger, H. "יָדָא fest, sicher." *THAT*. Bd. I, 177-209.
- Windisch, Friedrich. "Traditionelle Religionen, Islam und Christentum in Afrika." Seminararbeit, FHM, Korntal, 1986.
- Winter, Ralph D., Steven C. Hawthorne, eds. *Perspectives on the World Christian Movement*. Revised ed. Pasadena: WCL, Carlisle: Paternoster, 1992.
- Wolf, E. "Gewissen." *RGG*. Bd. II, 3. Aufl., 1550-1556
- Wolff, Hans Walter. *Anthropologie de l'Ancien Testament*. Trad. Etienne de Peyer. Genève: Labor et Fides, 1974.
- Wright, G. Ernest. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. London: SCM Press, 1973.
- Wunderli, Samuel. "The Significance of Shame and Guilt-Oriented Consciences for Cross-Cultural Ministry." M.A. Thesis, CBS, Columbia, 1990.
- Yoder, Jason J. "The Trinity and Christian Witness to Muslims." *Missiology* XXII (1994): 339-346.

INDEX DES AUTEURS

- Adeyemo, Tokunboh 69-71, 84
 Aronfreed, Justin 21
 Augsburg, David W. 101, 104-105
 Bammann, Heinrich 85-86, 89, 93-94
 Barrett, David B. 39, 68, 84
 Becken, Hans-Jürgen 71
 Bediako, Kwame 69, 94
 Benedict, Ruth 17, 19
 Beyerhaus, Peter 39, 50, 56, 66, 72, 74, 79, 84, 106-110
 Bockmühl, Klaus 84, 91
 Boman, Thorleif 45, 48
 Bonhoeffer, Dietrich 72-73, 103
 Bowen, Earle 91-92
 Bramsen, Paul 79
 Bruce, F.F. 81
 Bruce, Thomas 31, 72
 Bujo, B. 99, 105
 de Vaux, Roland 52-53, 97
 Dickson, Kwesi A. 64, 69
 Dierks, Friedrich 28-30, 37, 39, 46, 57, 65-66, 71, 83, 86, 108
 Dubois, Jacques 93
 Dye, T. Wayne 70
 Dyrness, William A. 44, 47, 49, 54, 55, 69, 94
 Egelkraut, Helmuth 50-51, 60
 Eichrodt, Walther 27, 44-47, 54-55, 57, 60-61, 72
 Enang, Kenneth 71, 89-90
 Engel, James F. 65, 77
 Erickson, Millard J. 48
 Fiedler, Klaus 86
 Foster, Charles 82
 France, R.T. 41, 81
 Freytag, Walter 87
 Fuglesang, Andreas 63
 Funaki, Shin 58
 Gaba, Christian R. 73
 Gehman, Richard 28, 69
 Gensichen, Hans-Werner 42, 89, 91
 Glasser, Arthur 68, 82
 Grubb, Norman P. 103
 Gutmann, Bruno 85, 94
 Hall, Edward T. 65
 Hasenfratz, Hans-Peter 26
 Hastings, Adrian 73, 104
 Hesselgrave, David J. 58, 65-68, 75, 78, 83, 101-103
 Hiebert, Paul G. 29, 48, 65-68
 Hohegger, Hermann 27, 28
 Hoekendijk, Johann Ch. 84
 Hopp, Traugott 29
 Hoppenworth, Klaus 45
 Idowu, E. Bolaji 69
 Isichei, Elizabeth 39
 Jaeschke, Ernst 66, 86
 Kasdorf, Hans 20, 70
 Käser, Lothar 17-18, 26-30, 42, 68, 88-89, 106-107
 Kato, Byang 25, 28, 31, 64, 66, 69, 70
 Keita, Kassoum 73
 Klopfenstein, Martin A. 58, 59
 Knierim, R. 54, 57
 Koch, K. 46, 49, 56-57
 Kraft, Charles 66
 Kreuzer, Siegfried 56
 Lamparter, Helmut 50
 Larkin, William J. 67, 68
 Link, H.-G. 58-61, 73
 Loewen, Jacob A. 64, 102-103, 107
 Lucas, J.O. 88
 Magesa, Laurenti 85
 Marsh, Charles 82
 Martin, Marie-Louise 39, 56, 58, 61, 72, 84-85, 87-88, 93

- Mbiti, John S. 28-29, 42, 53, 63,
 69-74, 77, 86-93, 97-98, 109
 McIlwain, Trevor 79, 93
 Mead, Margaret 17, 19
 Messenger, John C. 72, 95
 Mowrer, O. Hobart 17, 103
 Müller, Klaus W. 17, 20-21, 29, 41,
 45, 51, 66-68, 77, 79, 87, 93, 94,
 99
 Mundle, W. 56, 61
 Musk, Bill A. 29, 33-34, 88
 Nevius, John L. 66
 Nicholls, Bruce J. 82
 Nida, Eugene A. 63, 65-68
 Noble, Lowell L. 21, 58-59, 63, 70,
 72-73, 77-80, 95, 102-103
 Nyamiti, Charles 85, 94
 Oduyoye, Modupe 28
 Parrinder, E. Geoffrey 28
 Peters, George W. 45, 50, 84
 Piers, Gerhart 17-19
 Pobee, John S. 69, 109
 Priest, Robert J. 64, 75-76, 102
 Quell, Gottfried 57
 Ridderbos, Hermann 27, 48-49
 Riecker, Otto 75
 Riesner, Rainer 93
 Ro, Bong Rin 66
 Robinson, H. Wheeler 49, 71
 Rogers, Carl 103
 Rommen, Edward 63-70, 77, 83
 Sampson, Philip 42
 Samuel, Vinay 17, 42, 69, 106
 Sanneh, Lamin 31, 36, 39-40, 70
 Sauer, Silke 78
 Sawyerr, Harry 71, 106
 Schaeffer, Francis 42, 102
 Scheunemann, Detmar 100-101
 Schirmmacher, Christine 31, 35-36,
 81
 Schirmmacher, Thomas 51
 Schmid, Stefan 99
 Schrenk, Gottlob 57
 Singer, Milton B. 17-19
 Spiro, Melford E. 17-20
 Steyne, Philip M. 30
 Strack, Hermann L. 53
 Sundermeier, Theo 27-28, 42, 99
 Sundkler, Bengt G.M. 86-89, 109
 Sung-Won, Lim 105
 Tiénou, Tite 42, 64, 66-70, 83
 Tippet, Alan R. 76, 84, 86
 Trobisch, Walter 51, 95, 98, 104
 Turner, Harold W. 39, 42, 89, 93,
 97, 99
 Tutu, Desmond 91
 Uchendu, Victor 70, 95
 Vicedom, Georg F. 77, 79, 87, 90
 von Rad, Gerhard 56
 Wendland, Ernst R. 69, 78, 87
 Wiher, Hannes 63, 74
 Winter, Ralph D. 83
 Wolf, Ernst 50, 51, 66
 Wolff, Hans Walter 27, 46, 47, 49,
 50-52, 63
 Wright, G. Ernest 46

INDEX DES SUJETS

- Abraham 45, 67
 Adam 58
 adultère 52-53, 74-75, 95
 anthropologie 44, 47-49, 111
 anxiété 18, 20
 baraka 33-36, 88-89, 110
 béatitudes 87
 bénédiction 33, 56, 64, 71, 75, 82, 86, 88, 94, 95, 101, 110
 communication 63-69, 83
 communion 35, 51, 71, 80, 84, 86, 87, 90-91, 101-103, 111
 confession 37, 60-61, 72, 88, 103, 108
 conscience 17-21, 27, 48-51, 63-64, 67, 72-76, 79, 82-83, 94-95, 102, 106, 111
 contextualisation 39-40, 63, 66-69, 71, 111
 conversion 51, 72-73, 76-78, 83, 85, 89-90
 culpabilité 17-25, 56-61, 70, 72, 74, 76, 102
 culture 16-21, 27, 31, 38-41, 44, 51, 54, 63-78, 84-87, 90, 93-95, 101, 105-106, 111
 David 74-75
 disciple 93
 discipline 72, 95, 104
 église 23, 36-39, 52-53, 66-69, 83-85, 88-96, 100, 103-104, 109
 éthique 35, 106, 110
 Eve 58
 face 22, 31, 41, 50, 57-58, 71, 74-75, 82, 95
 foi 30, 34-35, 50-51, 55, 58, 61, 74, 77, 87, 89, 93-95, 102, 109-110
 gloire 59, 102
 harmonie 17, 20-23, 39, 49-50, 56, 62, 70-80, 91, 111
 honneur 20-22, 25, 59, 74, 78, 80, 95, 98, 102
 honte 17-25, 31-32, 42, 46, 58-59, 63, 70-82, 84, 87, 94-97, 102-105, 111
 humilité 64
 identification 19, 63
 Jahvé 52, 60, 94
 Job 47, 59
 juste 18, 28, 44, 46, 54, 57-61, 89
 justice 20-25, 46, 49, 55-59, 62, 64, 74, 101
 justification 37, 58, 61, 71-74, 95
 Luther 61
 mana 30, 34, 37, 71, 88, 94, 97, 107-110
 médiateur 24, 94
 monogamie 54
 motivation 62, 90
 musique 64
 norme 18, 20, 24, 54-57, 73, 76, 82
 parabole 80
 pardon 21-25, 32, 51, 55, 60, 61, 71-75, 80, 85, 88, 91, 95, 101-104, 110
 personne de référence 19, 20, 77
 polygamie 37, 53-54, 97-99, 104, 105
 prestige 17-25, 42, 63, 74-75, 78, 94-95, 98, 111
 prospérité 39, 56, 88
 puissance 30, 34, 37, 40, 44, 47, 51, 55, 61, 64, 71-73, 80, 82, 94-95, 107-111
 punition 18-20, 23-25, 55, 57, 78, 95
 réconciliation 23, 56, 60-61, 72-73, 76, 79, 80, 84-85, 95, 108
 rédemption 61-62, 72-74, 79, 101
 réparation 23, 25, 60, 72, 74

repentance 21, 60-61, 72-74, 77,
85, 91, 102
restauration 20, 22, 23, 25, 74, 79,
108
significant other 17, 19
sotériologie 44, 74, 100
standard 17, 55, 62, 92
sur-moi 17-25, 42
transgression 19, 24
triangle culturel 68, 75
Trinité 45
vérité 41, 68, 103
violation 54